

Studia Heideggeriana

Publicación anual. Volumen XIV. 2025



Sociedad
Iberoamericana
de Estudios
Heideggerianos

Studia Heideggeriana

Publicación anual. Volumen XIV. 2025

Editor / Editor-in-chief: Stefano Cazzanelli (Universidad Complutense de Madrid)

Consejo Editorial / Editorial Board

Róbson Ramos dos Reis (Universidade Federal de Santa Maria – Brasil)
Jean-Luc Marion (University of Chicago / Académie Française – EEUU-Francia)
Jean Grondin (Université de Montréal – Canadá)
Bernardo Ainbinder (University of Wollongong – Australia)
Alexander Schnell (Bergische Universität Wuppertal – Alemania)
Luisa Paz Rodríguez Suárez (Universidad de Zaragoza – España)
Hans Ruin (Södertörn University – Suecia)
Irene Borges Duarte (Universidade de Évora – Portugal)
Carlo Sini (Accademia Nazionale dei Lincei – Italia)
François Jaran (Universidad Complutense de Madrid – España)

Comité Científico / Scientific Committee

Arturo Leyte Coello (Universidad de Vigo – España)
Carlos Másmela (Universidad de Antioquia – Colombia)
Felipe Martínez Marzoa (Universidad de Barcelona – España)
Ramón Rodríguez (Universidad Complutense de Madrid – España)
Roberto Walton (Universidad de Buenos Aires – Argentina)
Alberto Rosales (Universidad Simón Bolívar – Venezuela)

© **Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos**

© **Studia Heideggeriana**

Para el uso impreso o reproducción del material publicado en *Studia Heideggeriana* se deberá solicitar autorización al Editor. *Studia Heideggeriana* no se hace responsable de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos que en ella se publican.

Administración: *Studia Heideggeriana* es una revista anual, editada y distribuida por la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos.

Editado en Madrid por Studia Heideggeriana

ISSN: 2250-8740

ISSNe: 2250-8767

Studia Heideggeriana

Publicación anual. Volumen XIV. 2025

Evaluadores / Reviewers:

Abergel, David
Aranzueque Sahuquillo, Gabriel
Benito Torres, Jorge
Boada Sanmartín, Ignasi
Cohen, Noam
Córdoba Ospina, Gerardo
Galanti Grollo, Sebastiano
Galzacorta Muñoz, Íñigo
Garrido Perriñan, Juan José
Gilabert Bello, Fernando
Gómez Algarra, César
Gómez Herrera, Claudia Marcela
Gorgone, Sandro
Grahovac, Vedran
Hernández Aguilar, Juan Manuel
Ivanoff Sabogal, Christian
Keiling, Tobias
Kraatz, Karl
Lima da Silva, Antonio Joel
Lome Hurtado, Luis Angel
Martín De Blassi, Fernando
Martins Filho, José Reinaldo
Felipe
McNeill, William
Morán Roa, Alberto
Peidro Pérez, David
Portillo Palma, Fabián
Quintana Montes, Jorge Luis
Ríos Flores, Pablo Facundo
Rojas Jiménez, Alejandro
Soares Santos, Eder
Solans Blanco, Miquel
Vázquez García, Manuel

Miscellanea

9

La captura

HENRI MALDINEY

27

Maneras de (no) acabar con la metafísica.

La paradoja de la metafilosofía heideggeriana

MARTA GARCÍA RODRÍGUEZ

51

Cualificación ontológica y unidad de las maneras del ser

CHRISTIAN IVANOFF-SABOGAL

73

Canciones más allá de los hombres.

En torno a la poética de Paul Celan

y el problema del humanismo en Martin Heidegger

JOSÉ LUIS UCHA SERRANO

85

De la crítica al *kein ursprüngliche Seinlassen* a la *Gelassenheit*.

La presencia de Schelling en el pensamiento de Heidegger

GONZALO MARTÍN-MOZO

111

Un recorrido por el aspecto epistemológico
de la hermenéutica de *El ser y el tiempo*

GUILLERMO ARIEL D'ATRI

125

Técnica y serenidad.

El recorrido heideggeriano sobre la esencia de la técnica moderna

JAVIER LEIVA BUSTOS

147

Ontología dinámica, tensión de opuestos y disposición afectiva.

Texturas románticas en el pensamiento heideggeriano

ALBERTO MORÁN ROA

165

Heidegger's Correlation Model of Being Human

EHSAN KARIMI TORSHIZI

191

Betraying the Tradition.

Dispositions of Thinking Through Askesis to Wonder

ARTO TAMMENOKSA

ANTTONI KOIVULEHTO

TUOMAS LAMMI

La captura^{1 2}

Traducción de César Gómez Algarra

Traducción de «La prise», de Henri Maldiney.
En *Qu'est-ce que l'homme? Hommage à Alphonse De Waelhens*,
Bruselas, Presses de l'université Saint-Louis, 1982, pp. 135-157.
Agradecemos a la *Association Internationale Henri Maldiney* el
habernos autorizado a publicar esta traducción³.

HENRI MALDINEY

La mano, como la palabra, es el órgano de una explicación con el mundo. El hombre, en cualquier situación, trata con un mundo, bajo la forma del cual aprehende su presencia y su trato consigo. Ninguna satisfacción puede concluir este trato. Supera a todo deseo. El cuidado que lo mantiene pendiente no es ni deseo sin falta ni deseo que venga de una carencia particular. Conversa con una falta sin límite, con la falta de nosotros mismos a nosotros mismos. Ex-sistimos. Tenemos nuestra tenencia fuera. Fuera, siempre en el centro. Delante de mí... En mí más adelante.

¹ Como es habitual en la obra de Maldiney, el autor exprime al máximo las posibilidades del francés, y gran parte de sus argumentos están articulados en torno a juegos de palabras con el término *prise*, sustantivo del verbo *prendre* (coger), que declina en múltiples acepciones y sentidos: captura, presa, sor-presa, toma, etc. Asimismo, usa una gran gama de palabras ligadas en su sentido, como *saisie* [captación], *préhension* [prehensión], etc. Iremos señalando estas variaciones a lo largo del texto [*N. d. T.*].

² Estas páginas forman parte de una investigación más amplia sobre la captura como existencial, cuya publicación está prevista. Se acompañan, particularmente, de una discusión sobre el alcance del arbitrario del signo lingüístico y de un análisis fenomenológico del coger. En este conjunto articulado, la función de este texto es poner a la vista el ser-en-el-mundo de las palabras.

³ Este trabajo es parte de la ayuda Juan de la Cierva 2022, (Fenomenología y antropología), financiada por MCIN/AEI/10.13039/501 00011033 y por la Unión Europea «NextGenerationEU»/PRTR. Este contrato se financia con cargo a fondos del Mecanismo de Recuperación y Resiliencia de la Unión Europea – NextGenerationEU establecido por el Reglamento (UE) 2020/2094 del Consejo, de 14 de diciembre de 2020, por el que se establece un instrumento de Recuperación de la Unión Europea para apoyar la recuperación tras las crisis de la COVID-19.

Ni la mano vacía ni la mano llena responden a esta exigencia. «Con menos, encontramos; con demasiado, nos perdemos»⁴. «El tener tiene la ventaja, pero el no tener hace el uso»⁵. Las dos juntas constituyen el giro (*Bewandtnis*, dice Heidegger) —el de la mano y el de la cosa. La mano se ajusta al giro de la cosa, que sólo gira de tal manera estando a la mano (*Zuhanden*) —cada una de ellas encontrando la apertura de su palma en el palmo de otra mano.

Las relaciones entre la mano y la palabra tienen un doble sentido. Por un lado, el lenguaje toma nota, bajo la forma de unidades de potencia instituidas en la lengua, de ciertos modos de ser y de ciertos estados de cosas, los cuales son tantos núcleos de significación de un mundo construido por la mano del hombre y del cual la mano que lo articula es, como dice Aristóteles, el *logos* instrumental⁶. Prueba directa de ello son términos como «*Zuhanden*», «*Vorhanden*», «*ahora*» [*maintenant*]... Por otro lado, la constitución articulada-articuladora de la palabra es homóloga a la de la mano. Es la elevación a la segunda potencia —la de Mnemosine— de una forma de ser en el mundo, la que significan las operaciones manuales, ellas, fuera del claro.

La lengua, la posibilidad misma de la lengua, tiene su origen en el acto de habla [*acte de parole*]. Y es por la palabra, en acto o pendiente, que estamos, cada vez, en contacto con [*en prise sur*] ella y que es un órgano en contacto con un mundo y no un objeto esparcido delante de nosotros, paralelamente a otros entes-objetos.

La palabra, originaria y perpetua, subyace al estado construido de la lengua, respecto al cual las unidades de potencia representan tantas unidades de efecto logradas y, por ello mismo, instituidas. Esta palabra, en la cual y por la cual se inaugura el acto del lenguaje, constituye la primera articulación fonético-semántica del ser en el mundo, la cual es, como dice Heidegger, originariamente contemporánea de la situación y del comprender. Como la situación misma, es extática, la presencia que habla estando, como toda presencia (*prae-sens*), delante de sí. Lo que de ella se recolecta [*recueille*] en un signo instituido, el cual racionaliza un evento, un estado de cosas, o un modo de ser, nunca es equivalente a la apertura de su llamada, al horizonte ineludible de la situación que ella articula en su motricidad verbal. Al igual que, en lo visible, aflora un invisible, o en el pensamiento un impensado, lo dicho siempre está en retirada frente al decir y, como tal, está hipotecado por un no dicho. Esta apertura del decir, trascendiendo su propio dicho, se muestra en las raíces primitivas.

⁴ Lao-Tse, cap. XXII. [Maldiney cita la traducción al francés de C. Larre. Teniendo en cuenta las importantes diferencias entre distintas traducciones, hemos optado por realizar una traducción del francés al español y mantener así la coherencia con la argumentación del filósofo francés. Lo mismo para las citas posteriores de Platón, entre otras. En la trad. española de I. Preciado Idoeta: «con poco se consigue; / con mucho se cae en extravío».]

⁵ Lao-Tse, cap. XI. [En la trad. española de I. Preciado Idoeta: «Y así, del *ser* depende la utilidad, / y del *no-ser* que cumpla su misión».]

⁶ Aristóteles, *Acerca del alma*, 431a.

1. La raíz «per»

El área de significación de una raíz corresponde al espacio y al tiempo (el espacio-tiempo) que una presencia humana ha abierto y articulado a través de uno de sus comportamientos básicos, o en la prueba [*épreuve*] de una situación decisiva, donde ha tenido que decidir sobre ella misma. Y, de la misma manera que las estructuras significantes de nuestra presencia en el mundo, comprendidas en nuestro proyecto, originario y siempre instante, de existir nuestro *ahí* delante de nosotros, estas estructuras no cesan de explicitarse en «giros» [*tournares*] o en «esbozos» particulares, también, de la misma manera, el sentido inducido por una raíz primitiva siempre está aún desvelándose. La raíz *per* (germánico: *far*) es un ejemplo crucial de esto. En toda el área lingüística indoeuropea, ella constituye el momento nuclear de numerosas palabras o partículas. Estas unidades implican una misma «dirección de sentido» interior a cada una y desbordándolas a todas.

Indefinible ella misma, la raíz *per* se desarrolla actualizándose en una multitud de formaciones léxicas cuyos sentidos aparecen, de entrada, como siendo ajenos los unos a los otros. ¿Cómo, en efecto, la misma raíz puede significar a la vez el enemigo (sánscrito *para-h*) y la nieve endurecida (nuevo alto alemán *Firn*), la penetración de una flecha (griego *péráô*: atravesar) y la experiencia (griego *empeiria*, latín *experientia*, alemán *Erfahrung*), el valor de una cosa (latín *pretium*) y un vado (griego *paras*), la proximidad y la transgresión (prefijo verbal griego *para-*)? Estos significados no se derivan los unos de los otros, sino que proceden de una fuente común. Participan de la misma «integral potencial»⁷ que es una de las integrantes de la potencia de la palabra y constituye uno de los esquemas dinámicos de la génesis de la lengua.

En su forma basal o en algunas de sus variantes idiomáticas (sánscrito *pra*, gótico *fra*, ags. *for*, germ. *far*) o casuales (*péri*, *prae*, *pri*, *p^o* etc.), o incluso en sus formas derivadas (*proti*, *pro*), la raíz *per* se emplea como adverbio, como prefijo y como preposición⁸.

Como adverbio, significa: *lejos*, ya sea en el espacio (inglés *far*, alemán *fern*), ya sea en el tiempo (alto alemán medio *vern* y griego *péruσι*: el año pasado). Este alejamiento en el tiempo concierne tanto al porvenir como al pasado. *Per* inscribe una intención lejana en dos horizontes temporales opuestos –y en su forma adjetival *peross*, tiene el sentido de «más pronto» o de «más tarde» (av. *para-*: ulterior, tardío, futuro). En todos estos usos, *per* expresa la tensión hacia algo que está más allá, del otro lado, y que alcanzamos atravesando una extensión (sánscrito *pára-h*: el que está lejos, del otro lado, el enemigo; griego *péra(n)*: más allá, de ahí *peratês*: el viajero, el emigrante).

⁷ La expresión es de Gustave Guillaume.

⁸ El material utilizado –salvo en lo que concierne a la lengua griega– ha sido tomado en gran parte del diccionario de las raíces de Julius Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, Berna, 1959.

Según la misma dirección de sentido, indica una superación [*surpassement*], de ahí un «más» o un refuerzo. Así pues, la partícula griega *pér* acrecienta la fuerza de la palabra a la cual se le añade. Como lo hacen los prefijos *peri-* en griego y *per-* en latín (*perikállês*: muy bello; *permagnus*: muy grande). Este valor se ha conservado en francés, en la locución *par trop* (*par trop stupide*) o en el vocabulario científico de la química (*per-clorato*) o en el vocabulario publicitario del comercio (*Persavon*). Este movimiento semántico es antiguo. «A partir de “adelante”, dice J. Pokorny, ya se ha desarrollado en el indogermánico el significado “muy”, después el de superioridad (sánscrito *pari-bhu*, griego *periênai*: superar a los demás) o de exceso o de alto grado (griego *períoida*, latín *pervidere* : respectivamente, saber y ver *en profundidad*)».

No se trata aquí de una extensión de sentido a otras regiones, sino del desarrollo interregional de la potencia existencial, significativa y hablante, de una presencia en tensión en el espacio y el tiempo del ser en el mundo.

En su función de preposición, la raíz *per* actualiza aún más su potencia semántica. Constituye cuatro preposiciones griegas, *péri*, *para*, *pró*, *prós* y dos latinas, *per* y *prae*. Y cada una de ellas despliega un conjunto de significados variados, los cuales, aunque contrarios, proceden de una misma fuente.

Peri, como el sánscrito *pari*, significa alrededor. ¿Qué relación tiene «alrededor» con «adelante»? Aquí tampoco se trata de una asociación temática. *Peri* expresa «una extensión de todos los lados a la vez, en todas las direcciones, como a partir de un centro». Un involucramiento supone una superación —lo cual es particularmente explícito en el uso de *perí* en composición: *perigígnomai*: 1) ser superior (a los demás), 2) sobrevivir. Puede haber un límite. Así es como Aristóteles define el lugar, como el límite (*péras*) inmediato del cuerpo envolvente (*periéchon*).

Prô tiene un sentido espacial: delante, enfrente, además de un sentido temporal: antes. El sentido espacial contiene en potencia otros dos. Por un lado, una de las situaciones humanas más corrientes es la de encontrarse y de estar delante de otros y de ser, por un momento, el centro del espacio público (*proêipon*: hablar en público). Por otro lado, la prioridad en el orden espacial encarna, en lo sensible, la prioridad en el orden intelectual o afectivo. Hay seres y hay cosas que sitúo por delante (o que hago pasar delante...) de otras en mi estima o en mi amistad: *prô* marca la preferencia. «Preferir» (latín *prae-ferre*) es llevar o poner delante. En el tiempo, un evento se produce antes que otro; pero ocurre a veces que un evento se adelante a sí mismo, es decir, al tiempo en el que normalmente debiera tener lugar, ya sea por anticipación (*pródidômi*: pagar por adelantado), ya sea por prematuridad (*pró-moiros*: víctima de un destino prematuro).

Como adverbio, *prós* significa además, como preposición, adelante, hacia, contra (en el sentido de la proximidad o en el sentido del enfrentamiento). Pero estas traducciones son demasiado unilaterales. Es a través de la diversidad de actitudes contrarias implicadas en ella que la preposición revela su tensión constitutiva. La misma oposición que, en otro sitio, afectaba a una

línea temporal de dos sentidos contrarios afecta aquí a la orientación en el espacio. *Prós* con el genitivo indica la dirección de donde viene alguien o algo y sirve para marcar el origen, la dependencia, la causa de la cual procede un efecto. Con el acusativo indica la dirección a la cual se va (por ejemplo, la del ataque). En ambos casos, la intención que *prós* articula suscita y atraviesa la distancia que, de ella hasta su objeto, a la vez los separa y los une. Pero con el dativo, *prós* indica la proximidad (estar frente a las rodillas de alguien, estar extendido sobre el suelo), el movimiento en el mismo lugar (lanzar al suelo), el punto en el que estamos respecto a un compromiso, a un discurso, a una acción.

¿Cómo es posible que la misma preposición articule la presencia a lo lejos y la presencia cercana? –Porque ambas están ligadas. Hay en el ser ahí una tendencia esencial a la proximidad, dice Heidegger en el momento mismo en que acaba de decir «el ser ahí es esencialmente alejador»⁹. No hay aquí contradicción alguna: la cercanía implica dimensionalmente el alejamiento. No el alejamiento en el sentido de una distancia que mide una separación, sino el acto de alejar que precisamente la hace desaparecer. El alejamiento es el despliegue del horizonte de presencia dentro del cual, y solo en el cual, algo puede ser encontrado en la proximidad del ser junto a [*être auprès de*]...

Sin embargo, mi proximidad a la cosa *ahí* no supone una confusión entre ella y yo: implica una toma de posición: yo me relaciono, yo me comporto con ella. Es por eso por lo que *prós* expresa la categoría de relación, que Aristóteles llama *prós ti*: relativamente a... alguna cosa. Pero con lo que me relaciono y con lo que me comporto es siempre otra cosa. «Entre las cosas, dice Platón en el *Sofista*, algunas se dicen de ellas mismas, otras en relación con otras (*prós alla*)»¹⁰. Que *prós* sirva para la expresión de cualquier dirección, orientación o intención hacia... (ya se trate de atacar o de dirigirse a), para expresar la proximidad por contacto, o para la reciprocidad (por ejemplo, intercambiar sus armas *con* alguien), la relación de alteridad subyace a todos estos usos, y esta relación no apunta justamente a integrar esta alteridad. Aún mejor, esta relación de alteridad está presente dentro de la identidad de uno consigo mismo. Para definir esta identidad *incomparable*, que hace que una forma (como el ser o el movimiento) sea originariamente *ella misma*, y que sólo sea ella misma al existir su esencia, Platón dice que ella «participa de lo mismo en relación consigo (*prós heautên*)»¹¹ –fórmula paradójica, a la vez tautológica (*heautên*) y relacional (*prós*).

Así pues, la lengua, o más bien la palabra de la cual es la institución, es originariamente contemporánea de una situación existencial que la raíz primitiva articula al nivel de un comprender no temático, anterior a toda explicitación.

⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 4^a ed., Halle, 1939, p. 105. [En la traducción de J. E. Rivera, «esencialmente des-alejador».]

¹⁰ Platón, *Sofista*, 235 c.

¹¹ *Ibid.*, 256 b.

En distintos momentos se ha impuesto (en un sentido no trivial) el término de presencia como presencia a... (a un mundo). Pero la palabra presente, ella misma, réplica del latín *prae-sens*, incluye en la forma prefijal la proposición *prae*: delante de..., este avance incluye la superioridad de lo que está delante respecto a lo que, detrás, permanece en contigüidad con él¹². Ser presente es estar delante de sí, en una perpetua precesión de sí mismo. La presencia tiene la misma constitución ontológica y temporal que el *Dasein* heideggeriano —definido como «*Sich vorweg sein*»: «estar delante de sí quiere decir, en sentido pleno, estar por delante de sí en el ser ya en un mundo»¹³.

Cuando una proposición rige distintos casos, es el signo de que su poder de articulación espacio-temporal supera sus explicitaciones causales y que, inmanente a cada una de ellas, las trasciende a todas. Así es como ocurre con el *para*. Con el genitivo (que responde a la pregunta «¿de dónde?»), significa «del lado de...» (venir del lado de los barcos) o indica *de* quién, de *parte* de quién se viene o se recibe alguna cosa. Con el dativo, indica junto a quién o junto a qué se está permaneciendo. Con el acusativo, significa: al lado de, ante, en casa de, y se emplea con un verbo que indica o bien un movimiento (enviar mensajeros ante alguien), o bien una posición de reposo como resultado de un movimiento (se sentaron al lado de Menelao), incluso si este movimiento desaparece en el resultado (vivía al lado del Euripo); a menudo significa también *a lo largo de* (a lo largo del barranco).

En todos estos usos, es cuestión de proximidad: proximidad respecto a de dónde venimos, dónde nos quedamos, adónde tendemos. Del mismo modo, *para*, prefijo, indica el acercamiento de dos cosas puestas una al lado de la otra, una a lo largo de la otra: *parabállô*, es poner en paralelo, comparar. Y se ha de tener en cuenta que el radical *par* de «comparar» (latín *comparare*) está constituido por la raíz *par* (forma de *per*), marcando la igualdad.

Pero *para* con el acusativo tiene otro sentido que parece desmentir a todos los demás: el de *más allá*, *allende*: expresa una transgresión (*pará ton nómon*: sobrepasando la ley, transgrediéndola, ilegalmente).

¿Cómo pueden estas dos series de significados ser, las dos juntas, las integrantes de un sentido único? Podemos interpretar la última serie dando cuenta de un deslizamiento análogo al de la locución francesa: «à côté...» [*al lado...*]. Estar al lado quiere decir a veces: «estar en el margen, apartado» (dejarlo de lado)¹⁴. Pero esta interpretación deja fuera de juego el sentido de «más allá», incluido en toda transgresión. Una transgresión implica una superación, un franqueamiento que el sentido de *para* tiene en una expresión

¹² Cf. É. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, París, 1966, p. 133.

¹³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 192. [En la traducción de J. E. Rivera: «El anticiparse-a-sí, más plenamente comprendido, significa anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo».]

¹⁴ [Traducimos el *à côté* francés por *al* y *de lado*, que son las expresiones más cercanas con las que podemos contar en español].

como *pará tēn Babylóna pariénai*: pasar por Babilonia, *pariénai* significando, por sí solo, *pasar, dejar atrás* (aquí: la ciudad).

De hecho, *pará* toma de la raíz *per* el sentido existencial de una tensión entre dos lados: está este lado y el otro lado y la oposición de los dos determina a cada uno de ellos. Esta tensión originaria se puede ver en los verbos y en los nombres cuyo radical está constituido por la raíz *per*.

El verbo griego *prássō* (épico e iónico *préssō*, ático *práttō*) lo muestra, por así decirlo, «*in vivo*». En la lengua clásica, hay dos significados: 1) actuar, hacer, realizar, practicar (cf. *praxis*: acción, ocupación, asunto; *prágma*: el resultado de una acción, asunto, cosa, circunstancias, y en plural: inconvenientes); 2) experimentar cierta fortuna, buena o mala (*eu práttein*): lograr; *eudaimonós prattein*: ser feliz). Pero estos dos significados proceden y participan del mismo sentido originario, que se comprueba explícitamente en la lengua épica. En los poemas homéricos *préssō* quiere decir: «atravesar». *Dis tossón ala préssontes apēmen* (*Odisea* 9, 441): hemos vuelto *atravesando* dos veces el mar. Lograr, tener un destino feliz, es hacer una buena travesía. Actuar, hacer alguna cosa, es pasar a través, forzar o abrir un pasaje (*póros*) a través de alguna cosa: materia, obstáculo, resistencia, como Ulises a través del mar.

Tal es, en su poder de imposición, el sentido focal de la raíz *per*: *a través*.

Prueba de ello es la semántica de la experiencia en griego, en latín y en las lenguas germánicas: *empeiría*, *experientia*, *Erfahrung*, tres palabras con el mismo sentido y la misma estructura modal, tienen como radical común la raíz *per*. *Erfahren* (aprender, experimentar) es el resultado de *fahren*: ponerse en marcha, viajar (raíz *far* = *per*; cf. gótico *faran*, islandés *fara*: mismo sentido). Viajar es *atravesar*, pasar más allá, del otro lado, hacia delante, franquear (cf. islandés *fir*: viajar *atravesando* el mar). Aprender, es integrar como un conocimiento adquirido (prefijo *Er*) todo lo que se descubre a lo largo de esta travesía, haciendo una ruta a través del mundo. La esfera de la experiencia se expresa en griego y en latín con palabras que indican, todas ellas, una travesía. Griego *peîra*: intento, ensayo, prueba¹⁵ [*épreuve*]; *peiráo*: intentar, probar [*éprouver*], experimentar; *empeiría*: experiencia; *émpeiros*: experimentado. Latín *experiri*: hacer la prueba, probar [*éprouver*], experimentar; *experimentum*, *experientia*, *expertus* (que ha sido experimentado a fondo, experto en una técnica o un arte). *Experiri* está formado a partir de *per-ire*: ir *a través*, recorrer, cuyo participio *peritus* quiere decir «experimentado».

Pasar al otro lado es el tipo de acto que conlleva un peligro. El peligro, «*per-i-culum*», constituye en cierto modo el momento pático de la acción de *atravesar*. El alemán *Gefahr* (mismo sentido) no hace más que añadir el prefijo de reunión *ge* al radical *far*, que expresa por sí solo el peligro en el alto alemán antiguo *fâr(a)* y el antiguo islandés *far*.

¹⁵ [Traducimos *éprouver* por *probar* para mantener la coherencia en el contexto de las definiciones que aporta Maldiney, pero cabe destacar que en francés la palabra puede significar tanto *probar* como *experimental*, *padeecer* o *sentir*. De ahí que nuestro autor también la use para traducir el famoso aforismo de Esquilo: *pathéi mathos*].

En griego, la dimensión *transitiva* de la experiencia se precisa en el sentido de una perforación. El verbo *peiráô* (intentar, experimentar) tiene dos dobles, *peíraô* y *peráô*, que significan «perforar, atravesar». Por lo demás, el segundo contiene los dos valores. Tiene tanto el sentido de una penetración, como, por ejemplo, la de la punta de un arma, al igual que significa la travesía de un espacio (el mar) o el pasaje por un lugar o de un lugar a otro, o incluso en el más allá, en el Hades. Estos actos tienen en común el forzar o el abrir un camino, un pasaje a través de una materia, viva o no, o una extensión.

El pasaje (*póros*) es un discriminador del sentido griego de la experiencia. *Póros* se dice de todo medio de travesía: valle, puente, estrecho, camino o sendero. *Pôros* son también las aperturas realizadas en una sustancia «porosa». *Pórous légete eis hous kai di'hôn apórroai poreuntai* (Platón, *Menón*, 766). (Llamáis poros a las aperturas hacia las cuales y a través de las cuales pasan los líquidos que fluyen). Medio, pasaje y vía coinciden en que se pasa por ellos para llegar a un término. *Póros* se dice también de toda especie de medios materiales (*póros chrêmátôn*: recursos financieros) o técnico (artificio, dispositivo) que son otras tantas vías de acceso al fin.

Póros es la medida de la capacidad del hombre, que alberga en sí mismo suficientes recursos para descubrir o para abrir un pasaje que conduce a la solución de una dificultad práctica o teórica. No es sólo por *extensión* sino por *implicación* de sentido que significa una vía abierta por el espíritu en dirección de la cosa misma que debe comprenderse (*póros zêtêmatos*: vía de investigación). Allí donde no hay pasaje, donde la situación es sin salida (*áporos*), el griego habla de *aporía*, callejón sin salida intelectual. Es el término que usa el extranjero de Elea, en el *Sofista*, cuando después de haber expuesto las doctrinas pluralistas del ser, ya no sabe, ni él ni nadie, lo que quiere decir «ente».

Póros es una de las palabras más reveladoras del ser en el mundo. Con ella, el hombre se da a conocer como ser de travesía, siempre en búsqueda de un pasaje hacia el otro lado. Asimismo, su presencia introduce en el mundo la dimensión de lo inquietante. Nadie lo ha dicho tan bien como Sófocles en el segundo coro de *Antígona*:

«Múltiple es lo inquietante, pero más inquietante que el hombre no hay nada».

Para describir a grandes rasgos esta excepción que es el hombre en el todo de la naturaleza, Sófocles recurre, cuatro veces, a la raíz *per*. Dos veces al principio. «Él es el ser que se va al otro lado (*péran*) del mar gris, atravesando su camino (*perôn*) bajo el henchirse de las olas que rugen por doquier» (versos 334-337). Esta descripción de la potencia humana culmina, justo antes de llegar a la dimensión ética que procede de esta potencia, en el encuentro de dos compuestos directos de *póros*: *pantapóros áporos ep'onden...*

«Abriéndose paso a través de todo; jamás sin salida, en su marcha hacia el porvenir». Sófocles añade: «Solamente contra el Hades no se procurará ningún medio para huir».

Una forma de existencia en trance de superación cuestiona –una cuestión que es la suya –la pregunta por los límites. El mismo radical constituido por la raíz *per* y que significa una travesía., es también el de la palabra griega que quiere decir límite: *péras*, y de su contrario *ápeiron*: lo sin término, lo ilimitado, a menudo traducido por in-finito y que es, propiamente, inatravesable. La primera sentencia filosófica de la cual nos han quedado huellas es la frase de Anaximandro: «el principio de los entes es el *ápeiron*. Allí de donde los entes tienen su nacimiento, allí también es donde tienen su muerte –según la necesidad»¹⁶. Toda cosa (finita) procede de lo ilimitado y a él regresa. Lo que la determina se disuelve en lo sin término (como la individualidad de las sombras desaparece en la compacidad del Erebo); ella es desapropiada de sí misma en lo sin fondo, lo cual no tiene acepción de nada. *Péros* y *ápeiron* están en el principio de todas las *aporías*. Se puede decir que el proyecto filosófico fundamental de Platón intenta superar su antinomia. Lo cual constituye la obra propia del *logos*. Así ocurre con el *logos* armónico en el *Filebo*. La música introduce el límite en lo ilimitado, en la masa indeterminada de los sonidos, introduciendo intervalos, matemáticamente calculables, que expresan relaciones (*logoi*). En ella se realiza la travesía de lo inatravesable. El *logos* efectúa él mismo una travesía. No solo el *logos* musical, cuyos intervalos, definidos como recorridos resolutivos de una tensión, se expresan con la preposición *diá* = a través: *diá pasôn*: a través de todas las cuerdas (uno de los nombres de la octava); *diá oxeiôn*: a través de los agudos (nombre de la quinta); *diá tessarôn*: a través de las cuatro cuerdas (nombre de la cuarta), sino también el *logos* que constituye la razón inmanente a toda definición científica o técnica. Si se trata de conocer un todo compuesto de elementos articulados entre ellos en la unidad del todo, «no es posible decir nada con ciencia antes de haber *llevado a término, a través de sus elementos, el recorrido, acompañado de opinión verdadera, de cada cosa*»¹⁷. No basta, para tener el conocimiento adecuado de un carro, el poder enumerar las cien piezas de las que está hecho. Solo aquel que, a través de estas cien piezas, recorre integralmente su esencia, encuentra que ha añadido, con esta integración, la razón (*logos*, la relación de cada pieza con el todo) a la opinión verdadera y ha cambiado –en lo que concierne a la esencia del carro– su condición de hombre de opinión contra la de hombre del arte y hombre de ciencia, efectuando a través de los elementos el *cumplimiento integral del todo*»¹⁸.

Llevar a término una travesía, realizar por integración el cumplimiento de un recorrido a través... se expresa en griego con el verbo *peraínein*, empleado aquí dos veces por Platón. En los dos textos sobresale que el radical *per* de *peraínein* implica, en el mismo movimiento, el acto de atravesar y el de llegar a un término inmanente a esta travesía, de la cual es también su conclusión.

¹⁶ Fragmento 1 de Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Tomo I, Dublín, 1969, p. 89.

¹⁷ Platón, *Teeteto*, 207 b.

¹⁸ *Ibid.*, 207 b c.

Es significativo que, en el *Sofista*, el mismo verbo *perainein* defina la operación propia del *logos* en cuanto decir. Decir (*légein*) es más que nombrar. El *logos*, dice Platón, «hace más que nombrar». *Perainei ti*: realiza una travesía que determina algo. Entrelazando los verbos y los nombres»¹⁹, llega a un término que los trasciende: la frase (*logos*) de la cual ellos son los integrantes.

Hay otras regiones de la experiencia que deben su vocabulario básico a la raíz *per*. Sólo citaremos la del comercio. La forma *prati/proti* derivada de *pro*, que representa directamente el *prós* griego, constituye el radical del latín *pretium* (precio, valor), variante de un adjetivo *preti-os* (ejemplo: sánscrito *prati-as*: igualar). El intercambio *con* alguien, significado por *prós*, tiene sentido de reciprocidad (ejemplo: concluir una tregua *con* alguien, el acuerdo se hace *con* ellos) o de réplica (*prós tina*: en respuesta a alguien). Pero las cosas intercambiadas participan de la misma relación. En ella, ellas se igualan y se compensan, convirtiéndose en valor y en contravalor, simbólicos primero, económicos después. ¿Acaso el don mutuo no es la forma primitiva del intercambio?

El desarrollo histórico a través de la raíz *per* es una travesía a través de ella misma. Trae consigo, desde su origen, una lucidez de potencia que se actualiza diacrónicamente en múltiples esbozos de saber. Su capacidad de articulación está en una contemporaneidad originaria con el ser-ahí como ser en el mundo. La presencia no es presencia más que abriendo el espacio y el tiempo, sus lugares de ser, y más precisamente de existencia, de tenencia fuera de sí. El hombre es un ser de lejanías (cf. Nietzsche), expuesto al conjunto del ente. Existe en el peligro del espacio (y del tiempo) abierto, y ha respondido de antemano con esta apertura misma, que implica el proyecto de igualarlo. Lejos, adelante, a través, más allá, están indivisamente unidos en la articulación de una misma tensión espacio-temporal que caracteriza el ser por delante de sí. La presencia humana, cuya estructura dimensional es esta, se comprende a sí misma a partir de su destinación propia y propiamente suya, que es la de deber reunirse, ella y su mundo.

Los actos primordiales del hombre: ir, saltar, franquear, lanzar, tirar, son todos travesías²⁰. Pero el hombre sólo atraviesa el espacio y el tiempo porque es *capaz* del espacio y del tiempo –como decimos de un punto que es capaz del círculo. El espacio a través del cual nos movemos está sostenido por un

¹⁹ Platón, *Sofista*, 262 d.

²⁰ Las estructuras de actos correspondientes, como las que indican en alemán los verbos: *gehen*, *springen*, *werfen*, conciernen el sentido destinal de la existencia. Nosotros decimos: *va* de (alemán: *es geht um...*); de eyectar vienen proyecto o proyección; de *werfen*, *Entwurf* y *Ge-worfen-heit*, conceptos centrales de la analítica existencial. *Ur-sprung* (origen) es una de las tres palabras alemanas en las cuales el prefijo *Ur*-realiza una transformación sobre el radical de sentido que extrae su valor originario –las otras dos siendo *Ur-sache*: la cosa primordial, que es comienzo y gobierna = la causa, y *Ur-teil*: la partición originaria, la división primitiva e inaugural = el juicio (cf. Hegel: «la actividad de dividir (*scheiden*) es la fuerza y el trabajo del entendimiento», Prefacio de la *Fenomenología del espíritu*).

esquema sub-espacial, el cual es, él, inatravesable. Sea cual sea el lugar al que nos dirigimos, no podríamos ni sabríamos ir, si no estuviéramos ya, si no habitáramos ya la profundidad del mundo, del cual nuestra presencia, en cuanto tal, es la apertura.

Es este campo de omnipresencia el que tenía a la vista Robert Delaunay cuando habla de *simultaneismo* (y no de simultaneidad): «Vemos hasta las estrellas». Sentencia que podría ser un eco de la de Plotino: «No hay un punto donde podamos fijar nuestros propios límites, diciendo: hasta aquí, soy yo». El esquema sub-espacial es un *espacio implicado*. En el sentido de lo que Gustave Guillaume llama *tiempo implicado* «lo que el verbo trae consigo, lo que le es inherente, forma parte de su sustancia», en oposición al tiempo explicado, al «tiempo divisible en momentos distintos –pasado, presente, futuro– que el discurso le atribuye». Nuestros movimientos *se explican* en el espacio según la dirección y la distancia. Pero estas no se deciden más que sobre el fondo de una apertura al mundo que define la presencia misma. La presencia no es presencia más que por este claro originario, solo en el cual algo como un mundo puede manifestarse. Heidegger expresa este esquema sub-espacial con una palabra: *durchstehen* = mantenerse de pie a través²¹. Esta situación está primitivamente inscrita en la verticalidad humana. En su elevación misma, el hombre está a la vista (en sentido activo y también pasivo) del mundo, al cual está expuesto y de cuya presencia es el expositor.

2. El vocabulario de la captura

La potencia de una forma lingüística es tanto más grande cuanto expresa un comportamiento más fundamental con el conjunto del ente, y cuanto la presencia al mundo que articula aún participa, por debajo de todas las estructuras intramundanas, del asombro del hombre por habérselas con un mundo en el cual –y no solamente en medio del cual– él *es*. Al respecto, las raíces primitivas ofrecen recursos superiores a los de las palabras derivadas de ellas, palabras cuyo sentido jamás llega al nivel de la comprensión que explicitan en modos particulares.

Sin embargo hay palabras (verbos o nombres) cuyo poder significante se origina en una situación o en un comportamiento, los cuales también son dimensiones primitivas del existencial humano. «Coger, tomar, capturar» [*prendre*] y «captura» [*prise*] son palabras de este tipo.

Volvamos por un momento a la situación significada por la raíz *per* y al verbo heideggeriano que lo expresa lo mejor posible: *durch-stehen*. Aquí está el hombre: de pie a través de la profundidad de un mundo al cual está expuesto por todas partes, hasta por las más extremas e ineludibles lejanías. Para significar esta «omnilateralidad» que le hace *frente* en todos los *lados*

²¹ «Durch» (alto alemán antiguo *durh*), como el latín *trans*, tiene como raíz *ter-*. Esta significa un pasaje más allá, del otro lado, a veces una perforación o penetración (alto alemán antiguo *derh*: penetrado).

a la vez, la lengua alemana posee una palabra extraordinaria: *allerhand*. «Aller-hand» está formada a partir del adjetivo invariable «*aller*» = todo/a y de «*hand*», que hoy en día designa la *mano*, pero que es una palabra antigua para *lado*. «Allerhand» significa habitualmente: «(cosas) *de todo tipo*» —lo que, propiamente, son cosas que se nos ofrecen, a nuestra elección, *por todos los lados*.

Mantenerse de pie, a través, es ser en el mundo en el fondo de un poder —y saber— ser aún no decidido, que comprende una multitud de posibilidades de actuar y de sufrir. Es altamente significativo que la palabra «hand» (lado) haya servido ulteriormente para designar la mano y que, de ahora en adelante, *aller-hand* (por todos lados) esté completamente penetrada por el sentido de la mano. Se podría decir, en un español un tanto desviado, que para aquél que está de pie a través, el mundo está *ahí*, a todas manos. Pero la mano es el órgano del coger, de la captura [*prise*].

«Coger», *prendre*, viene del latín *prae-hendo* (raíz *ghend*: coger y prefijo *prae*). *Prae* es el dativo de *per*. Coger, es coger delante, delante de sí. Este acto implica un alejamiento, pero en este alejamiento se anticipa un retorno a sí mismo, que trae de vuelta la cosa y se la apropia. Coger es el primer acto que procede del viviente mismo. El hombre es un ser de captura, pero no sólo de presa. El acto humano de coger gobierna un campo de acción incomparablemente más vasto y más diverso que el de toda captura animal. Supera las condiciones específicas de la vida. Esto se debe a que el hombre, en cuanto tal, es, por esencia, según la dimensión que le hace hombre, un ex-istente. ¿Qué íntima relación hay entre la constitución existencial del hombre y el comportamiento de un ser que tiene manos? La mano, órgano universal de la captura humana, es capaz, por su flexibilidad de articulación, de ajustarse al «sentido» de las cosas, según ciertos «giros» diferentes, que corresponden a las situaciones más diversas y, así, es capaz de una gran variedad de «maneras» y de estilos de captura.

Esta variedad se ve en el vocabulario. Cada lengua posee varias palabras para coger [*prendre*]²². Cada una de estas palabras tiene un valor propio. Pero es posible discernir, dentro de esta multiplicidad de términos insustituibles, algunas direcciones de sentido específicas, que corresponden a estilos de captura determinados.

Entre estas palabras, algunas denotan la captura en el sentido de la prehensión: así, el alemán *greifen* (*Griff* = prehensión en el sentido biológico y en el sentido técnico), el griego *lambánô*, el latín *capio*. Otras especifican una captura violenta y rápida, como arrancando: así el latín *rapio* y el griego *harpázô* (*hárpax*: rapaz, *Hárpyai*: las Arpías). Otras, finalmente, lo expresan como envolvimiento: el alemán *fassen*, el griego *chandánô*. Pero estos significados específicos, dominantes originalmente, tienden a comunicar entre

²² Alemán: *nehmen, greifen, fassen, fangen*; inglés: *take, grasp, seize*; griego: *lambánô*, (ao: *élabon*), *hairéô*, (ao: *hêilon*), *chandánô*, *drassomai, cheiroô*; latín: *capio, prae-hendo, occupo, rapio*; francés: *prendre, saisir, s'emparer de, ravir, attraper* (y, en el sentido de sustraer, una gran cantidad de términos argóticos: *piquer, faucher, soulever*).

ellos a lo largo de la historia de la lengua. El desarrollo semántico de los vocablos, en particular, trae consigo un doble movimiento, de la captura al envolvimiento y del envolvimiento a la captura. *Fassen* tiene primero el sentido de «contener» (alto alemán antiguo *fazzon*, alto alemán medio *vazzen*: poner en un recipiente, contener, vestir; alto alemán antiguo *fezzil*; alto alemán medio *vezzal*: lugar, cinta; alto alemán antiguo *vazz*: recipiente, caja; islandés antiguo *fat*: recipiente, vestimenta; alemán contemporáneo *Fass*: tonel). Pero *fassen* ha llegado a significar coger, capturar, atrapar: *fass ihn*: atrápale; *fassen*: detener a un delincuente. Los dos significados se juntan en uno solo, «sich fassen»: *recuperarse*, recobrar su *compostura*.

El latín *capio* ofrece, aparentemente, un ejemplo de pasaje inverso. Su campo semántico evoluciona de «coger» (cf. *captus*: prisionero) a «contener», como muestra su nombre derivado *capacitas*, que nos ha otorgado precisamente nuestras «medidas de capacidad». Pero en realidad los dos significados ya están contenidos en la raíz *kap*. *Kapétis* y *kapithê* son los nombres griegos de dos medidas de capacidad persas, mientras que *kôpê* tiene el sentido de mango o de asa, esas partes de un instrumento que cogemos con toda la mano, rodeándolas con ella. La unidad primera de los dos sentidos «coger» y «contener» aparece de manera inmediata en el antiguo iraní «*kapati*» = *con las dos manos*.

El momento en el que se junta el coger y el envolver se encuentra en la captura, representada, entre otros, por el alemán *fangen*: coger, atrapar a un animal vivo. *Fang* designa la captura: a la vez el acto de coger y aquello que es cogido (una bonita redada, una bella captura). *Fange* es el nombre de las garras de una rapaz que encierran a su presa. Estas palabras provienen de la raíz *pag*: fijar, ya sea por medio de un cerco (griego *pássalos*: estaca), ya sea por condensación (griego *págos*: hielo, cf. el *pak*), ya sea por medio de ataduras o amarres.

La relación subyacente: «envolvimiento–atrapamiento–captura» [*enveloppement-capture-prise*] se muestra, por así decirlo, a cámara lenta en el *Sofista* de Platón. Todo arte (*téchnê*), dice Platón, concierne a una de estas dos actividades: crear o adquirir. La adquisición se hace, o bien por intercambio o bien por captura (*cheirôtikon*: dominio). El arte de capturar se ejerce o bien a la luz del día, y es lucha, o bien por rodeos ocultos, y es la caza. Dentro de las divisiones de la caza, hay una –la pesca– que contiene, a su vez, dos formas, según una «la caza se hace por medio de cercos (nasas, redes, lazos, cestas) que funcionan por sí mismos, según la otra se hace golpeando a la presa»²³.

Pero la caza del sofista, que se persigue, a veces dramáticamente, a través de todos los entramados del diálogo, se hace según la primera de las dos técnicas de pesca. Se trata de capturar al sofista en la red de una definición tejida a lo largo de todo el diálogo: «¡Vamos! Somos nosotros ahora los que no debemos soltar a la bestia. La tenemos casi rodeada (*eperieilêphamen*)

²³ Platón, *Sofista*, 220 b.

en una de esas redes (*amphiblêstrikon*), donde el razonamiento sabe atrapar a esta especie, de tal forma que, por lo menos, ya no se escapará de ella—¿Cuál?—La de tener que pertenecer a una clase de ilusionistas. Esto es lo que debe decidirse: dividir lo más rápido posible el arte de fabricar imágenes y si, una vez hayamos descendido, el sofista nos hace frente de inmediato, aprehenderlo (*sylla-beîn*) conforme a las prescripciones del decreto real y, ofreciéndolo al soberano, declarar la captura (*tên ágran*). Si, por el contrario, a través de las divisiones sucesivas de la mimética, sigue encontrando una manera de esconderse en algún lado, seguirle paso a paso, dividiendo de nuevo cada parcela donde se retire, hasta que sea capturado (*lêphthêi*)»²⁴.

Así, el envolvimiento, el asedio (*peri-*, *amphi-*) es una maniobra con vistas a coger (*lambánein*). Esta maniobra se inscribe en la intencionalidad general de un comportamiento primario, el «apoderamiento» [*emparement*]²⁵, respecto al cual las palabras *cheiroûmai* y *cheirôtikón*, derivados de *cheir*, mano, dicen claramente que en él se realiza el proyecto inmanente a la potencia de la mano.

La articulación de las fases de la captura, descrita por Platón, implica el mismo proceso integrador que la diacronía semántica de la lengua. ¿Por qué este ciclo extraño donde la captura está al principio y al final y contiene en ella el envolvimiento?—Porque éste es constitutivo de todo acto de coger. Aquel que quiere coger debe envolver la cosa, el viviente o el existente, para reconducirlos hacia sí mismo. Y este esquema de ir, de superar y de retorno articula, desde el principio, la capacidad de la mano. De la raíz germánica *ghreib-*, que significa la prehensión, sale directamente el antiguo islandés *greip*, que tiene el triple sentido de captura, de palmo y de mano. El palmo, entre las extremidades de la mano abierta, es la unidad de medida de todas las cosas para aquel que tiene el mundo a su mano.

Aristóteles llama a la mano «el instrumento de los instrumentos» y la compara con el *logos*, llamado «la forma de las formas»²⁶. La lengua lleva la marca de su afinidad. Entre las palabras que designan las operaciones de la mente hay un grupo que, en todas las lenguas europeas, procede directamente de la palabra significante *prendre*, coger.

Francés:	<i>prendre / comprendre / apprendre</i>
Latín:	<i>capere / percipere</i> (percibir) / <i>concipere</i> (concebir)
Alemán:	<i>greifen / begreifen</i> (concebir) / <i>Begriff</i> (concepto) <i>fassen / auffassen</i> (comprender) / <i>Auffassung</i> (concepción) <i>nehmen / wahrnehmen</i> (percibir) / <i>vernehmen</i> (comprender en sentido intelectual) / <i>Vernunft</i> (primero entendimiento, después razón)

²⁴ Platón, *Sofista*, 235 b c.

²⁵ Palabra utilizada por Chateaubriand. En origen, tiene el sentido de envolvimiento. Es una transposición del antiguo provenzal *amparar*: fortificar, rodear con un muro. Asimismo, la raíz *pag* del alemán *fangen* (atrapar) es la del alto alemán antiguo: muro, muralla.

²⁶ Aristóteles, *Acerca del alma*, 432 a.

El griego *lambánô*: significa a menudo, por sí solo, captar con los sentidos o con la mente (cf. *katalêpsis*: aprehensión directa de un objeto con el pensamiento).

¿De dónde viene que el acto de coger contenga un poder significativo que desborda el sentido manual de la captura? –*De que sea el hombre el que coge, y no la mano*. El acto de coger apunta a una apropiación y supone un sí mismo, que hace suyo lo que coge.

3. Coger y decir

La mano y la palabra comunican interiormente, por debajo de ellas mismas. Sus operadores son isomorfos porque actualizan, en dos regiones diferentes, el mismo poder de articulación, que pertenece a la constitución existencial de la presencia.

Ya a nivel óptico, se ve que toda la morfología de la lengua consiste en un sistema de *captaciones*. Todo no es sistema dentro de la lengua. Lo que, en ella, está sistematizado, no es la actividad de libre producción en el pensamiento, sino «la actividad segunda que determina ella misma con vistas a la captación de su propia actividad»²⁷.

Todo acto de lenguaje es a la vez discursivo y unitivo. Informa de las palabras y de la frase, y contiene dos captaciones sucesivas: una captación léxica que pertenece a la lengua, y una captación frástica que pertenece al discurso. La captación léxica se sitúa, a niveles variables, según el tipo lingüístico: parte del discurso en las lenguas indoeuropeas, raíz en las lenguas semíticas-camíticas, sílaba en la lengua china. Pero, en todas ellas, el vocablo solo es apto para entrar en el discurso si este dispone de una unidad de potencia de la lengua. Pero esta unidad exige que los elementos formadores del vocablo sean *uno* en la forma (incluso si, como la sílaba china, ya son *uno* materialmente). En el cinetismo del acto de lenguaje, el paso de la materia a la forma implica entonces una tensión alejadora. El paso de la palabra a la frase exige otra. La palabra solo se mantiene como unidad de potencia de lengua, destinada a la libre constitución del discurso, si la captación léxica no se confunde con la captación frástica –en cuyo caso la lengua desaparecería. Se mantiene a distancia, evitando *positivamente* una cercanía demasiado grande. Esta evitación supone una tensión alejadora, de la cual la situación de habla es la prueba. Desde el momento en que toma la palabra, aquél que habla está en contacto con [*en prise sur*] la intencionalidad de la frase que debe ser pronunciada. Pero no puede dejar de lado la discursividad. No puede confundirse de manera inmediata con ella ni con tenerla *aquí*, involucionada en una imagen verbo-motriz o mental. La frase no está aquí sino «ahí, en los labios»: «el aire donde lo habría dicho con las manos fuera»²⁸. Es alejando su aquí que se puede hablar... Gracias a las palabras.

²⁷ Gustave Guillaume, *Principes de linguistique théorique*, Quebec-París, 1975, p. 182.

²⁸ André du Bouchet, *Laisses*.

Cada palabra, entrando en la frase, toma distancia alejando, en el tiempo operativo (tan corto como se quiera), el momento de su integración en la frase. Abre el espacio necesario para la transición de su unidad de potencia a unidad de efecto. Así, nos vemos forzados a emplear, para la captación [*saisie*] léxica, porque precisamente es una captación, los mismos términos que para la captura [*prise*]. Al respecto, ninguna complicidad. La acción es, también ella, *una* en la forma. Integra sus elementos formadores, elevándolos al rango de cualidades de cosa, de esta cosa. Por otro lado, su unidad se afirma por la toma de distancia de un complejo donde ella está en funciones –ya se trate de la percepción (*per + capere*), del utensilio de una máquina, de la rama de un árbol, de la puerta de una casa, o del pico de la montaña.

La captación del pensamiento por él mismo tiene su razón de ser en el pensamiento: «El pensamiento solo existe respecto a él mismo en la medida en que es hábil para captarse a sí mismo y, de esta forma, a distinguir en él sus diferentes momentos de actividades. Esta captación se identifica con la representación»²⁹.

Asimismo, la experiencia solo existe respecto a sí misma en la medida en que ella es apta para captarse a ella misma en sus diferentes momentos. Pero la captura, también, existe para ella misma cuando ella es remitida a su acto propio por la trascendencia de la cosa que expresa su alteridad.

Pero esta alteridad, aún no la comprendemos. A decir verdad, esta evidencia óptica aún no tiene sentido. Igualmente, la noción de sentido que trae consigo la lengua aún no ha sido elucidada. De forma general, la posibilidad de algo como un sentido permanece oculta. Para responder a estas preguntas en suspenso, partiremos de la definición que G. Guillaume da del artículo: «el artículo es el signo bajo el cual se opera la transición del nombre en potencia, capaz de toda extensión, al nombre sometido, en efecto, a una extensión que determina el discurso».

Esta potencia de extensión ilimitada no es más que uno de los lados de la potencia del nombre. El nombre-sustantivo se caracteriza dimensionalmente por su incidencia interna: no tiene por qué buscar su soporte fuera del campo de significación que él aporta, pero su campo de extensión está constituido de todo lo que él significa (el significado hombre se extiende, indefinidamente, a todo aquello que es hombre). Esta extensión está estructurada, en el sistema del artículo, en dos tensiones sucesivas, una que cierra y otra que abre, constituyendo un tensor binario. Esta estructura cinética es común a todos los sistemas y a todas las lenguas. El tensor binario radical es universal. No obstante, no funda más que el sistema formal de la lengua. Falta la matriz verbal, el momento semántico, el tenor de sentido de las palabras. La cuestión crucial, enmascarada por el estado «perconstruido» de las lenguas indoeuropeas modernas, es la de la nominación. Originariamente, todas las palabras son nombres, predicados del ente en su conjunto focalizado por una situación particular. Tal estado de cosas es completamente explícito en

²⁹ Gustave Guillaume, *op. cit.*, p. 182.

la raíz semítica o camítica: ella pertenece a la conciencia viva del locutor en el momento mismo en el que la articula. Pero, sea cual sea la lengua, solo se comprenderá el fundamento de su potencia si le devolvemos la palabra devolviéndola a la palabra. Esta potencia tiene su fuente en la situación originaria que la lengua misma nos ha revelado, cuando la hemos recuperado en una de sus raíces (la raíz *per*) y que se identifica con el *durch stehen* heideggeriano. *Estar de pie a través* incluye en sí mismo un «yo puedo», dentro del cual se articulan interiormente el uno con el otro, nuestra intimidad con el mundo y con su alteridad, tanto como lo que constituye nuestra presencia: su transposibilidad y su transpasibilidad.

Sin embargo, esta situación, que no está por debajo, es la que funda la posibilidad del *coger*. La alteridad de la cosa es la emergencia en ella del fondo del mundo al cual estamos acordados, a partir del aire de nuestro cuerpo propio, cuyas potencialidades tensionalmente abiertas tienen su palmo en todo lo marginal, constituido, él también, de potencialidades. Coger, es coger delante de sí. Es así como colectamos y recolectamos [*cueillons et recueillons*]. La palabra griega para recolectar es *légein*. Pero recolectar no es traer a sí, hundir en sí; es disponer dejando ser, *ahí*, el fruto de nuestra cosecha. Así es cuando, en vez de traer la cosa aquí, la articulamos allí donde está. Tal es la operación propia del *logos*... «las manos fuera». ¿Pero qué y cómo recolecta el *logos*?

Por debajo de la palabra –y, también por ella, ex-presándose un ser-ahí «que, en cuanto ser en el mundo, está ya fuera»– no hay nada más que el proferir articulado del grito (o la súbita tensión de un silencio). El grito ha sido a menudo invocado y recusado: en ambos casos, erróneamente; porque interpretado como acto reflejo de un puro «interior». Pero el grito es otra cosa. Puede ser no sólo un grito de alegría, de dolor o de cólera, también de asombro, de acompañamiento o de llamada. La llamada humana difiere de cualquier otro tipo de llamada: lo que se llama ser-ahí, es siempre su *ahí*, el del evento donde *tiene lugar*: su lugar de ser, fuera de sí y en sí más adelante, y que intenta integrar como un núcleo, súbitamente revelado, de su poder-ser. El grito es un intento de racionalización [*arrondissement*].

El evento es un desgarro del *Umwelt*. El grito expresa la sorpresa. Pero, ¿qué es lo sor-prendente, captando al hombre excediendo su control? –«¿El desgarro? No, el día del desgarro»³⁰. El día del desgarro no es otra cosa que el claro del ser: el ente ya no es un tejido de exterioridad, de pura superficie, sino que el ente *es*. Abierto a la apertura del ser, en el claro del «hay–estoy» [*il y a –j'y suis*], el ser-ahí procura poner a buen resguardo esta revelación, hacer de ella una «adquisición para siempre». El grito que se profiere no puede perpetuarse, solo puede recolectarse en una forma que le consigna a él mismo. La palabra es esta forma instituida, unidad de potencia de la lengua. Pero esta unidad jamás iguala el evento-advenimiento de una presencia reveladora-revelada. El horizonte de la presencia sorprendida es

³⁰ Cf. André du Bouchet, *Langue, déplacements, jours*.

ineludible. Las unidades de potencia de la lengua tan sólo trascienden todas las unidades de efecto de los discursos que posibilitan porque ellas son la sombra de esta trascendencia originaria que conforman. Antes de ser signos, las raíces primitivas son formas, es decir, articulaciones de este encuentro –en su sentido propio, existencial. El hombre no habla más que para decir –balbuceando– la dimensión del ser del ente. Fuera de esto, la palabra no es más que discurso sobre...

El acceso a la cosa, en la captura, supone, exige un horizonte, allí, el cual ocupamos. La estructura de horizonte es propia del espacio del paisaje (en el sentido no trivial de E. Straus). Pero un paisaje no está constituido de cosas. Lo que se manifiesta, es el mundo en su conjunto, en su pura y plena fenomenalidad; indivisa, continuamente transformada en sí misma, llevando consigo su temporalidad sin épocas. Se excluye que podamos coger alguna cosa o cogernos a alguna cosa en un espacio semejante. En él no tenemos *ahí*. Simplemente, estamos aquí, bajo este horizonte que cambia con nuestro aquí.

La cosa y el ahí requieren otro espacio: el espacio de la «*Zuhandenheit*». Y apenas comenzamos a elegir la cosa que coger, que nuestra presencia en el mundo ha hecho suyo otro espacio articulado según el ciclo del aquí y del ahí, y cuyo epiciclo de «allá» ya tan sólo está presentado. Queda, sin embargo, que el espacio del paisaje esté en el fundamento del de la «*Zuhandenheit*», y que el segundo saque del primero su cociente de realidad.

¿El espacio del paisaje es el espacio primordial? Durante largo tiempo hemos hecho nuestra la fórmula de Straus, que significa la primitividad absoluta: «en el espacio del paisaje, estamos perdidos». Pero no estamos absolutamente perdidos. Lugar sin lugares, él mismo es, sin embargo, un lugar, puesto que en él estamos aquí. ¿Cuál es entonces el campo que ya no es un campo y que es, tal que *aquí* ya no tiene lugar, anterior a todo re-conocimiento? Este lugar de ninguna parte, sin aquí ni ahí, Hölderlin, R. M. Rilke, Heidegger lo han llamado lo *Abierto*. En él (pero sin estar contenido), el evento-advenimiento está suspendido en el claro, el cual no es otra cosa que la distancia de esa suspensión misma.

Aquí ya no es cuestión de coger y de capturar. La racionalización, la recolección, los cuales son los momentos instauradores de la lengua se asemejan a la captura, porque constituyen un repliegue sistólico respecto al momento diastólico de la apertura. ¿Cómo la fuente de la palabra, de la palabra que existe en el afuera, puede tener su resurgencia? Solo lo puede en el tener fuera de ella. Pero la única que puede esto es la palabra poética, capaz de sustraerse a su propia captura. Su dimensión específica es su irresistible inadecuación, «palabra que surge sustraída a la palabra..., apartado –para el brillo»³¹.

³¹ André du Bouchet, *Là, aux lèvres*.

Maneras de (no) acabar con la metafísica. La paradoja de la metafísica heideggeriana

Ways of (Not) Doing Away with Metaphysics: The Paradox of Heideggerian Metaphilosophy

MARTA GARCÍA RODRÍGUEZ
(Universidad del País Vasco)

Resumen: Este texto aborda, en primer lugar, la emergencia de la problemática metafilosófica a la que pertenece la pregunta «¿Qué es la filosofía?». Desde la segunda mitad del siglo XX, la metafilosofía se ha desarrollado como una reflexión sobre la propia actividad filosófica, cuestionando sus métodos, objetos y funciones. Su naturaleza autorreflexiva, sin embargo, puede rastrearse hasta Aristóteles. En ese marco se analiza la propuesta metafilosófica de Heidegger, articulada en torno a tres pilares fundamentales: la definición de la *historia de la filosofía* como *historia de la metafísica*, el acabamiento de esta en la época moderna y la posibilidad de un nuevo *pensar* que supere los límites de la tradición filosófica. El análisis de la propuesta heideggeriana lleva a situarla dentro del marco en el que la inseparable relación entre metafilosofía y filosofía blinda la actividad filosófica, pero corre el riesgo de seguir las marcas de una tradición que da por acabada.

Palabras clave: Heidegger, metafilosofía, final de la filosofía, metafísica

Abstract: This text deals first of all with the emergence of the metaphilosophical problematic, to which the question ‘What is philosophy’ belongs. Since the second half of the 20th century, metaphilosophy has developed as a reflection on philosophical activity itself, questioning its methods, objects and functions. Its self-reflexive nature, however, can be traced back to Aristotle. Heidegger’s metaphilosophical proposal is analysed within this framework, and is articulated around three fundamental pillars: the definition of *the history of philosophy* as *the history of metaphysics*, the end of philosophy in modern times and the possibility of a new way of thinking that goes beyond the limits of the philosophical tradition. The analysis of Heidegger’s proposal leads us to situate it within the framework in which the inseparable relationship between metaphilosophy and philosophy shields philosophical activity, but runs the risk of following the marks of a tradition which it considers to be finished.

Key-words: Heidegger, metaphilosophy, end of philosophy, metaphysics

1. Sobre por qué habríamos de preguntar *¿Qué es filosofía?*

La pregunta *¿Qué es filosofía?* es, a todas luces, una pregunta metafísica. Junto con preguntas sobre su metodología y su objeto de estudio (y si los tiene), su función o su papel en la sociedad y en el conocimiento, sus relaciones con el resto de saberes y otras cuestiones similares que apelan a la raíz de la actividad filosófica, la autorreflexión de la filosofía ha sido recurrente en la historia de la disciplina, aunque parece haberse vuelto significativamente más urgente en el último siglo. Muestra clara de ello es la profusa literatura filosófica que incluye las cuestiones aducidas como su objeto principal de estudio¹. Por ello, la metafilosofía puede ser considerada uno de los sustratos teóricos sobre los que germina la filosofía en el último siglo. En ella destaca la propuesta filosófica y metafísica de Heidegger, la cual se desarrolla alrededor de la pregunta por la esencia histórica y metafísica de la filosofía y por la apertura de un *pensar* fuera de ella, cuyos límites serán objeto de análisis en la segunda parte de este artículo.

¹ Baste como muestra esta somera lista de obras cuyos títulos y contenidos son marcadamente metafísicos: Hans Joachim Flechtner, *Selbstbesinnung der Philosophie*, Innsbruck, Univ. Verlag Wagner, 1941; Jean-François Revel, *Pourquoi des philosophes*, Holanda, René Julliard, 1957; Theodor W. Adorno, “Wozu noch Philosophie?”, *Merkur*, 16 (11), 1962, pp. 1001-1011; Henri Lefebvre, *Métaphilosophie*, Paris, Éditions Syllepse, 1964; Jürgen Habermas, “Wozu noch Philosophie” en *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971, pp. 11-36; Theodor W. Adorno, *Aktualität der Philosophie*, en *Gesammelte Schriften, Band 1: Philosophische Frühschriften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973; Charles J. Bontempo, S. Jack Odell (eds.), *The Owl of Minerva. Philosophers on Philosophy*, McGraw Hill, 1976; Rudolf Wohlgenannt, *Der Philosophiebegriff*, Viena, Springer, 1977; Hermann Lübke (ed.), *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises*, Berlin, Walter de Gruyter, 1978; Arthur C. Danto, *Qué es filosofía*, Madrid, Alianza, 1984; José Ferrater Mora, *Modos de hacer filosofía*, Barcelona, Crítica, 1985; Harry Redner, *The Ends of Philosophy: an Essay in the Sociology of Philosophy and Rationality*, Totowa, N.J., Rowman and Allanheld, 1986; Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris, Les Éditions de Minuit, 1991; Jean-François Lyotard, *¿Por qué filosofar?* Barcelona, Paidós, 1994; Paul Moser, Dwayne Mulder (eds.), *Contemporary Approaches to Philosophy*, New York, Macmillan Publishing Company, 1994; Richard Raatzsch (hrsg.), *Philosophieren über Philosophie*, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 1999; Richard Raatzsch, *Philosophiephilosophie*, Stuttgart, Reclam, 2000; C. P. Ragland, Sara Heidt (eds.), *What is Philosophy?* Yale University Press, 2001; Michael Dummett, “The nature and future of philosophy”, *Rivista di Storia della Filosofia*, 58 (1), 2003, pp. 13-22; Christof Rapp, “Wozu Philosophie?” en Florian Keisinger (ed.), *Wozu Geisteswissenschaft? Kontroverse Argumente für eine überfällige Debatte*, Frankfurt am Main, Campus, 2003, pp. 85-95; Timothy Williamson, *The Philosophy of Philosophy*, Oxford, Blackwell, 2007; Havi Carel, David Gamez (eds.), *What Philosophy is*, London, New York, Continuum, 2004; Kurt Salamun, *Was ist Philosophie?* Tübingen, Mohr Siebeck, 2009; Óscar Nudler, *Filosofía de la filosofía*, Madrid, Trotta, 2010; José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía?* Madrid, Austral, 2012; Soren Overgaard, Paul Gilbert, Stephen Burwood, *An Introduction to Metaphilosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013; Nicholas Joll, “Contemporary Metaphilosophy”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, disponible en: www.iep.utm.edu/con-meta (consultado el 07-01-2016).

Si bien el incremento del cuestionamiento de rasgos internos no parece un fenómeno exclusivamente filosófico², la obstinada aparición de cuestiones metafisológicas a partir de la segunda mitad del siglo XX y su sofisticación cada vez mayor resulta llamativa en comparación con otras disciplinas, lo que revela un estado especial de las cosas en la historiografía filosófica de dicho periodo. Este estado de cosas es históricamente nuevo ya que, aunque *lógicamente posible*, el cuestionamiento de la contingencia e historicidad de la filosofía al que apela la reflexión metafisológica no ha sido siempre *culturalmente plausible* (Pacho, 2011, p. 149). Y eso lo vuelve urgente.

En cualquier caso, el escenario aparentemente crítico en el que se encuentra la filosofía desde los últimos decenios ha servido de acicate para la proliferación de estudios de corte metafisológico, incluso cuando el cuestionamiento de los propios fundamentos conduce a su socavación. Sin embargo, el eterno retorno a la autorreflexión, así como la reivindicación heideggeriana de un *pensar* supuestamente no filosófico, pero solamente alcanzable tras una superación *filosófica* de la tradición metafísica, corren el riesgo de convertirse en endogamia ilustrada, por lo que no sería descabellado considerarla no solamente un hecho definitorio de la filosofía contemporánea, sino también uno de sus principales excesos o, por decirlo con palabras de Javier Mugerza (Muguerza, 1979, pp. 162), como “la auténtica enfermedad profesional de nuestro gremio en este siglo” que tendría, además efectos devastadores.

1.1 El marco metafisológico

El uso del nombre “metafilosofía” para referirse a la reflexión de la filosofía sobre sí misma es relativamente reciente. Su presencia puede rastrearse hasta 1942, cuando es empleado como adjetivo (*metaphilosophical*) por Morris Lazerowitz en una reseña para la revista *Mind* sobre el libro *Philosophy as a Science, its Matter and its Method*, de John Ducasse, para describir lo que considera al mismo tiempo la queja y la pregunta filosófica más importante: “¿por qué no se resuelven nunca las disputas filosóficas?”, problema para el cual la obra reseñada constituiría “un intento serio y original” (Lazerowitz, 1942, p. 285) de resolución. De hecho, en el citado libro Ducasse se propone “formular una respuesta más específica, más detallada y más defendible que las comunes a la pregunta que el profano hace tan a menudo al filósofo, a saber, ¿qué es la filosofía?” (Ducasse, 1941, p. viii).

En poco tiempo, no solamente los problemas que aborda, sino también el propio término “metafilosofía” comienzan a monopolizar la historiografía filosófica. La quinta edición (1964) del *Diccionario de Filosofía* de José

² En el profuso *Historisches Wörterbuch der Philosophie* editado por Joachim Ritter pueden encontrarse, además de un artículo para la “Metafilosofía”, las entradas “Metaética”, “Metacrítica”, “Metalógica”, “Metamatemática”, “Metapolítica”, “Metapsicología” y “Metaciencia”.

Ferrater Mora contiene ya el lema “Metafilosofía”, que describe como “toda reflexión sobre la filosofía como tal, esto es, lo que a veces se conoce con el nombre de filosofía de la filosofía” (Ferrater Mora, 2009, p. 2756). Por otra parte, la voz “Filosofía” del *Diccionario* constituye en sí misma un magnífico estudio *meta*-filosófico sobre la naturaleza de la actividad, al comienzo de la cual se destaca que el problema de la significación de la filosofía es el más discutido de todos, razón por la cual se le presta una especial atención. También en el *Historisches Wörterbuch der Philosophie* se recoge el lema “filosofía de la filosofía” como investigación de “los caracteres, los tipos, las posibilidades y las diferencias internas de la filosofía misma” (Geldsetzer, 1989, p. 904). El hecho de que los diccionarios temáticos de referencia otorguen una entrada propia a la actividad reflexiva de la filosofía muestra una naturalidad creciente de sus temas en las obras filosóficas de la época. Ese auge se verá materializado en la fundación de la revista *Metaphilosophy* en el año 1970. En su primer número se destaca que los filósofos que sean serios respecto a su disciplina no pueden poner en tela de juicio la necesidad de mejorar nuestra comprensión de la filosofía, de qué es y de cómo funciona.

A partir de la segunda mitad del siglo XX no solamente la actividad, sino también el término “metafilosofía” parece ya asentado en la historiografía filosófica. Si bien la amplitud de la investigación metafilosófica es evidente³, parece haber cierto consenso en que el mayor tema de la metafilosofía, por su profundidad y extensión, es responder a qué sea la filosofía. El hecho de que esta pregunta no siempre se manifieste de manera expresa e intencionada en la tradición filosófica no es obstáculo para considerarla el eje fundamental de la metafilosofía, e incluso, de gran parte de la filosofía del siglo XX. Cualquier propuesta o posición filosófica implica ya ciertas asunciones sobre la naturaleza de la filosofía, y la propia consideración de una obra o de una pregunta como *filosófica* constituye uno de los actos metafilosóficos más sobresalientes⁴. En cualquier caso, la instauración de un término específico que aglutine todas las obras dedicadas a la autorreflexión filosófica tiene, al menos, un efecto importante: la novedad de conferir entidad propia a una actividad que, en origen, no era sino un atributo –especial– de la filosofía, provoca una multiplicación de trabajos que se acogen al estreno de la doctrina, así como una sofisticación y especialización internas sin parangón histórico.

³ Muestra de ello es la “lista personal” de temas o preguntas metafilosóficas realizada por Peter Suber (2000), la cual incluye, entre otras, la historicidad, la finalidad y la muerte de la filosofía, la filosofía en relación con otras disciplinas y actividades, e incluso la filosofía en relación con la metafilosofía.

⁴ En este sentido, Joll (2017) ha distinguido entre la metafilosofía explícita –aquella que se realiza casi como una subdisciplina de la filosofía– y la implícita –que describe la reflexión no enfatizada pero igualmente presente, especialmente *dentro* del pensamiento de un autor, y que señalaría esas asunciones inevitables del quehacer filosófico–.

1.2 Regresión histórica: “filosofar es preguntarse si es necesario filosofar”

Uno de los signos más destacables de la presencia constante de reflexiones metafisológicas a lo largo de la historia de la filosofía es que, de algún modo, cada filósofo ofrece una descripción o definición de lo que es la filosofía, o de lo que desearían que fuera, o de lo que consideran que debería ser. En este sentido, casi la totalidad de la tradición filosófica occidental posee siempre un rasgo metafisológico. La metafilosofía, por tanto, a pesar de su indiscutible protagonismo actual, no es un tema que surja en la historiografía contemporánea, aunque sí lo haga su nombre. Una posible explicación de este fenómeno, tan particular que algunos autores coinciden en destacar como algo que parece no repetirse en el resto de disciplinas, tiene su fundamento en lo que podría llamarse el *carácter recursivo* de la filosofía. En filosofía, y allá donde se utilice el lenguaje natural como medio principal de expresión, es posible realizar una actividad autorreflexiva, porque dicho lenguaje es autorreferencial. Esa cualidad le permite realizar un análisis interno sobre su naturaleza, sus modos y maneras de proceder y, en general, cuestionar sin límites cualquier aspecto relacionado con su propia actividad.

Desde la perspectiva de este carácter recursivo, podría considerarse que la metafilosofía es tan antigua como la propia filosofía y que, de algún modo, la reflexión sobre sus propias condiciones de posibilidad le es inherente. No es extraño que ya Aristóteles advirtiera en el *Protréptico* sobre ese hecho tan característico, dejándonos lo que podría considerarse una de las primeras formulaciones metafisológicas:

Por ejemplo, si alguien afirmara que no se debe filosofar, dado que se entiende (B 6) por filosofar tanto el investigar esto mismo, es decir, si se debe filosofar o no, según dice Aristóteles en el *Protréptico*, como el hecho mismo de cultivar la especulación filosófica (B 6), al mostrar que cualquiera de estas dos cosas es propia del hombre, refutaremos la tesis sostenida desde todos los puntos de vista. (Aristóteles, *Frag., Protréptico*, 2a; Alejandro de Afrodiasias, *Com. Top.* 149, 9-17)

A pesar de lo rebuscado del fragmento, en él se expone una tesis claramente metafisológica: filosofar es, también, investigar si se debe o no filosofar. De modo que al tratar de responder a esa pregunta —“¿debemos o no debemos filosofar?”— estamos ya, de algún modo, *haciendo* filosofía. Parece que para Aristóteles no solo la filosofía posee siempre un carácter metafisológico, sino que la metafilosofía es siempre filosofía. Y la identificación de metafilosofía y filosofía en este contexto tiene, al menos, una implicación importante: aun cuando concluyéramos la pregunta con una negativa, solo por hacerlo “refutaremos la tesis sostenida desde todos los puntos de vista”. La afirmación de que no es posible filosofar debería considerarse, por el carácter metafisológico inherente a la filosofía, una idea que se refuta a sí misma. Dicho de otro modo, la equivalencia entre metafilosofía y filosofía impide una respuesta negativa a la pregunta “¿debemos filosofar?”. Este

giro resulta especialmente relevante porque convierte la inevitable reflexión sobre el propio quehacer filosófico en una justificación de la necesidad de la filosofía: “Tal es también el argumento de Aristóteles en el *Protréptico*. Tanto si se debe como si no se debe filosofar, hay que filosofar. Pero se debe o no se debe filosofar, luego, en cualquier caso, hay que filosofar” (Aristóteles, *Frag.*, *Protréptico*, 2b; Escolios a *los Analíticos Primeros*, cod. París., 2064, 263a). La descripción se vuelve prescripción.

Así, e independientemente de la posible contestación a la pregunta originaria de si se debe o no filosofar, los mecanismos de la filosofía estarían ya en funcionamiento. Por lo que se deduce que solo cabe una respuesta afirmativa. Sostener que la metafilosofía *es también* filosofía vuelve inevitable la actividad filosófica. Siguiendo el planteamiento aristotélico, la única manera de anular el discurso filosófico sería, sencillamente, no hablar sobre la filosofía, ya que incluso su negación conlleva su consecución. Pero eso resultaría imposible no solo por el carácter intrínsecamente metafilosófico de la filosofía, sino también porque, según Aristóteles “si ha empleado demostraciones evidentemente filosofa, pues la filosofía es la madre de todas las demostraciones” (Aristóteles, *Frag.*, *Protréptico*, 2e). Esta caracterización de la filosofía como “madre de todas las demostraciones” está en consonancia con la conocida noción universalista de la “ciencia primera” o “filosofía primera” que puede encontrarse en su *Metafísica*, como “ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo es” que “no se identifica con ninguna de las denominadas particulares” (Aristóteles, *Met.*, 1003a, 19-22). Siguiendo a Aristóteles, la universalidad de los contenidos de la filosofía y su carácter inherentemente recursivo hacen que sea inevitable filosofar.

Ya desde el inicio de la historia occidental de la filosofía se observa que la peculiar capacidad de la filosofía de ponerse a sí misma y a su propia posibilidad o deseabilidad como objeto de estudio no es solamente un rasgo característico de su actividad, sino que además justifica su existencia y protege su actividad de posibles embestidas externas o internas.

2. Filosofar *en* o *tras* el final de la filosofía: el pensar heideggeriano

Toda la propuesta filosófica de Heidegger, condensada en la pregunta *Was ist das –die Philosophie?* que da nombre a la conferencia de 1955 (Heidegger, GA 11), es fundamentalmente y ante todo una propuesta metafilosófica, y su comprensión debe situarse en dicho marco. En ella, el desarrollo de la “superación” (*Überwindung*) de la metafísica y del consecuente “acabamiento” (*Vollendung*) de la filosofía se encuentra supeditado a una concepción concreta de la naturaleza de la filosofía *metafísica* que es entendida como ontoteología, pero se caracteriza por un lenguaje muy particular que no siempre resulta *claro* y *distinto*. La posición filosófica heideggeriana, que deriva de esa visión particular de la historia de la filosofía metafísica, resulta especialmente relevante por tratarse de una de las formulaciones más

explícitas, aunque semánticamente infradeterminadas, del tema del “final de la filosofía”, cuyo surgimiento en el siglo XX está íntimamente ligado al auge del cuestionamiento metafilosófico (García, 2024, 106). Siguiendo a Lefebvre (1997, p. 132), uno de los rasgos del *final* heideggeriano es que mediante el cuestionamiento de los conceptos ontológicos de “ser” y “ente”, de los que habría hecho uso la tradición, se tiende a una superación de la filosofía. Pero la comprensión de las implicaciones filosóficas de la tesis heideggeriana del *final* solo puede ser efectiva si se tienen en cuenta los tres pilares sobre los que esta se sostiene: primero, la articulación de la herencia filosófica que Heidegger considera estar *superando*; segundo, las razones y los rasgos del “acabamiento” de la filosofía; y, por último, la apertura al *pensar* que adviene tras el final. El presente apartado pretende ser un ejercicio de comprensión y aclaración de dichos cimientos conceptuales a la luz de la metafilosofía heideggeriana.

2.1 Articular la *historia de la filosofía*

Las líneas generales de la concepción de Heidegger de lo que es la herencia filosófica pueden resumirse del modo siguiente: en su origen, la filosofía se identifica con la metafísica; ésta se constituye esencialmente como una *onto-teo-logía* que, después de la modernidad, se consume como ciencia y se vuelve técnica mecanizada. En ese sentido, la filosofía termina con el despliegue de la técnica, que no es sino la consumación de su esencia en cuanto metafísica que estudia el ente y su fundamento, en lugar de atender a la pregunta filosófica fundamental, que es la pregunta por el Ser. Veamos esto con más detenimiento.

2.1.1 Filosofía *sive* metafísica *sive* ontoteología

La filosofía, para Heidegger, es griega en su esencia; no solamente por *lo que* está en cuestión en ella, sino por el modo de preguntar sobre lo que está en cuestión (Heidegger, GA 11, p. 10), que se dirige a la esencia y la razón de las cosas. En este sentido, hablar de “filosofía occidental” sería un pleonasma: la filosofía, como tal, solamente se ha dado en Occidente, en la civilización desarrollada a partir de la griega. El origen de la filosofía, por tanto, es el origen de la filosofía en Grecia: el asombro en cuanto *páthos* (Heidegger, GA 11, p. 22). El asombro por las cosas, y el consiguiente deseo de conocerlas –la actitud propiamente filosófica no sería aquella que se queda en el asombro producido por la ignorancia, sino la que trata de dar respuesta a las cuestiones que suscita⁵–, es *arjé* y *páthos* de la filosofía. Esto le permite a

⁵ Según Aristóteles, la ciencia primera debe llevarnos “a la actitud contraria «de la que corresponde» al estado inicial de las investigaciones” (*Met.* I, 983a 13), esto es, del asombro y la ignorancia al conocimiento.

Heidegger postular, en más de un lugar, una identidad estructural y formal entre los sistemas desarrollados desde la filosofía griega hasta el siglo XX, afirmando que la filosofía piensa “siempre lo mismo” (Heidegger, GA 9, p. 335), esto es, que es siempre ontoteológica.

Sin embargo, lo que hace que la filosofía sea equivalente a la metafísica, lo que sostiene la palmaria afirmación de que “la Filosofía es Metafísica” es que esta piensa el ente como ente, en la forma del representar que fundamenta, “porque desde y con el comienzo de la Filosofía, el Ser del ente se ha mostrado como fundamento” (Heidegger, GA 14, p. 69), como *Grund*, en los sentidos de causa y principio que adopta la noción de *arjé*. La filosofía responde a la definición formulada en la *Metafísica* de Aristóteles, donde se la considera “ciencia primera” porque, por un lado, se encarga del estudio del ente en cuanto tal (y no de un género particular del ente) y, por otro, porque es la ciencia de los primeros principios y causas. De este modo, desde la primera teorización de la naturaleza metafísica de la filosofía, se erige como la ciencia que subsume a las demás y da coherencia al conjunto, ya que posee ciertos privilegios epistémicos derivados de su objeto de estudio: las causas supremas y los primeros principios de la realidad y del conocimiento.

Ahora bien, la idea de la filosofía como ciencia originaria implica, una vez más, una circularidad que no estamos capacitados para romper metodológicamente: la naturaleza de una disciplina entendida como ciencia originaria solamente puede mostrarse a través de un método científico y originario (Heidegger, GA 56/57, p. 15), y éste ha de ser establecido, a la fuerza, por la ciencia originaria. No hay forma de justificar que los criterios de la ciencia primera sean primeros y originarios más allá de su propia pertenencia a una ciencia que se considera como tal.

En la modernidad, sin embargo, se habría producido un importante cambio en la consideración filosófica del mundo y de las cosas: el origen del cuestionamiento no es ya un estado de asombro, sino la total confianza en que es posible alcanzar la certeza absoluta del conocimiento. Tal certeza se basa, entre otras cosas, en la concepción del *ens* siempre como un *ens creatum* insertado en el mundo según criterios de racionalidad e inteligibilidad. La filosofía es, así, una metafísica cuya premisa básica es la afirmación de una ordenación del mundo accesible al entendimiento humano gracias a la estructura lógico-racional dispuesta en ambos por una causa y una razón primeras. La realidad efectiva se convierte en algo que el *ego cogito* puede conocer con certeza, reduciendo el concepto de “existencia” a aquello que es concebible por el sujeto cognoscente.

La filosofía, así, habría olvidado la pregunta por *el ser de lo ente*, y solo se habría preguntado metafísicamente por el origen, las causas y los principios que lo fundamentan. Y este olvido no es debido a un descuido por parte de la actividad filosófica, sino que está enraizado en la propia esencia de la metafísica, pues la pregunta por la verdad del ser mismo y de qué modo la esencia del hombre pertenece a ella no es accesible para la metafísica en cuanto tal: “el ser todavía espera a ser pensado por el hombre” (Heidegger,

GA 9, 322). Lo característicamente metafísico no es la propia distinción entre el ser y el ente, sino el modo en que esta se efectúa: la metafísica hipostasia el ser y lo convierte en fundamento de lo ente, un fundamento que se encuentra fuera de él y que le precede. En lugar de mantener la diferencia ontológica que existe entre ambos, pensando el ser *del* ente como algo que el ente *es*, se establece una distinción óptica entre un ente que funda (un ente primero y supremo) y los entes fundados. Por mucho que se considere al ser *la cosa primera y especial (Ur-sache)* de la que debe encargarse el pensar, no deja por ello de considerarse como cosa (*Sache*), siendo así susceptible de ser tratado del mismo modo que los entes, esto es, como un objeto que depende de la aprehensión del sujeto para *ser*.

La pregunta más acuciante es: ¿cómo llega a pensarse el ser como fundamento? Esto es, “¿cómo entra el Dios en la filosofía?” (Heidegger, GA 11, p. 64). Heidegger afirma que es el propio pensar filosófico-metafísico quien lo exige. El ser, el ente en cuanto tal, se presenta, en un primer momento, como el asunto propio del pensar y el filosofar. Desde el comienzo de la filosofía, este se manifiesta como fundamento. Y el fundamento, el principio, solamente se piensa en profundidad cuando es pensado como primer fundamento (*próte arjé*). Se desprende que el asunto originario del pensar (*Ur-sache*) son las causas; y su búsqueda, finalmente, se convierte en la búsqueda de la última *ratio*. La última razón debe ser también causa primera y, por tanto, no causada por nada más y, en este sentido, última; debe ser, por fuerza, *causa sui*, concepto que remite a Dios. Así es como “la fe cristiana se ha apoderado de los rasgos fundamentales de la metafísica y, bajo esta forma, ha llevado a ésta a dominar en Occidente” (Heidegger, GA 6.2, p. 41). Cuando se introduce en la filosofía, sin embargo, el Dios deja de ser un ser supremo que ordena el mundo a su voluntad y al que el hombre debe ritos y sacrificios, y aparece como *causa sui* (Heidegger, GA 11, p. 77) que debe darse por supuesta en el pensar metafísico como premisa fundamental para dar cuenta del mundo.

Esa explicación, empero, no le parece suficiente para aclarar el modo en que la metafísica se constituye como ontoteología. La ontoteología no es una disciplina surgida por la unión de dos disciplinas pertenecientes a la metafísica, sino que nace por la asociación de *lo* que es preguntado y pensado en ambas, esto es, de los *objetos* de los que tratan: por un lado, lo ente como tal en lo general y primero –ontología–; por otro, lo ente como tal en lo supremo y lo último –teología– (Heidegger, GA 11, 68)⁶. La filosofía debe ocuparse y se ha ocupado de ambos: de las causas primeras y de los principios

⁶ Esta unión de objetos recuerda a las distintas definiciones de la “ciencia primera” que ofrece Aristóteles en la *Metafísica*. Por un lado, la filosofía es la “ciencia que busca los principios y las causas de las cosas que son, pero obviamente, en tanto que cosas que son” (*Met.* VI, 1025b 1), es decir, la que estudia “lo que es” del modo más general posible y desde sus principios; por otro lado, es también la que estudia “los principios y las causas supremas” (*Met.* IV, 1003a 26), que en terminología moderna podría interpretarse como una ciencia más bien teológica.

supremos. Así, la metafísica piensa lo ente de dos maneras: lo piensa como fundamento cuando busca lo que es común y primero respecto de todo ente, y es así una ciencia *onto*-lógica; y lo piensa como un ente supremo que lo fundamenta todo, y es también una ciencia *teo*-lógica. De modo que la constitución ontoteológica de la metafísica procede del predominio de la diferencia que mantiene al mismo tiempo separados y correlacionados el ser en tanto que fundamento y el ente en cuanto fundado y fundamentador (Heidegger, GA 11, 176), así como en la plena confianza de que es posible acceder a las causas de lo fundado.

2.1.2 Ontoteología *sive* ciencia tecnificada

La esencia ontoteológica de la metafísica y la ordenación de la realidad basándose en la diferencia entre ser y ente implicada en ella habrían sido llevadas a su máxima expresión en la modernidad, cuando se habrían consumado como ciencia y técnica. De la misma manera que la metafísica es ontoteología, es también ciencia y lógica, ya que en todas ellas el asunto del pensar es el *ser* en tanto que *logos*, en tanto que fundamento que funda (Heidegger, GA 11, 66). La asunción, en la edad moderna, del principio leibniziano de razón suficiente tiene un doble efecto que confirma y realiza la esencia metafísica de la ciencia. Al postular *nihil est sine ratione* se está instaurando un principio que permite decidir qué es (o no) un ente: es aquello que posee una razón, esto es, algo que “está asegurado para el representar como un objeto calculable” (Heidegger, GA 11, p. 24), porque para que algo *sea* debe poder darse razón de ello. Se consume, así, la identificación de Ser y Razón sin la que no existiría el pensamiento en forma de filosofía y, por tanto, tampoco la ciencia europeo-occidental (Heidegger, GA 11, p. 9). El hecho, esencial a la metafísica, de pensar el ser como *logos*, como fundamento de la realidad y el pensamiento, establece ya el criterio para todo lo que *es*, definiendo el campo de estudio propio de la ciencia: el de las cosas que *son*. Por eso afirma Heidegger en *Die Zeit des Weltwildes* (1938) que la metafísica, que debe dar cuenta de la *razón* de las cosas, es el fundamento de los cinco fenómenos principales de la Edad Moderna (Heidegger, GA 5, pp. 75-76): la ciencia, la técnica mecanizada, la obra de arte introducida en el horizonte de la estética, la cultura y la desdivinización o pérdida de dioses.

Con todo, si cabe destacar una diferencia entre el pensar científico y el metafísico es que el primero se ha olvidado ya de teorizar un primer ser supremo —una *causa sui*, un Dios— al que remite toda causa. La ciencia solamente encuentra en el mundo lo que permite entrar su modo de representarlo (Heidegger, GA 7, p. 171): cosas y entes. La *cosa*, entendida como concepto filosófico dominado por la concepción metafísica del ser en cuanto fundamento, es todo ente que *es* de alguna manera (Heidegger, GA 5, p. 5), y ha recibido varias determinaciones a lo largo de la tradición: ha sido definida como el conjunto de una sustancia (*hypokeimenon*) y sus atributos

(*simbebekóta*), como aquello que es percibido por los sentidos, y también como la unión de materia (*hyle*) y forma (*morfé*). Todas estas determinaciones de lo que constituye el *ser* de la cosa son, según Heidegger, “atropellos” o “asaltos” (Überfall) a la misma (Heidegger, GA 5, p. 7-14) que, en última instancia, *no le dejan ser*.

Pero en el quehacer científico lo ente tiene la última palabra, tanto en la relación que se establece con el mundo (*Weltbezug*), como en la actitud (*Haltung*), así como en la irrupción (*Einbruch*) que supone (Heidegger, GA 9, pp. 104-105). La nada, cuestión esencialmente metafísica, no es tenida en cuenta por las ciencias, justamente por ser lo que *no es*, i.e. lo que no es ente. Y lo ente está determinado por los supuestos metafísicos de la tradición: debe tener alguna razón para *ser*, y la ciencia explica esas razones. De modo que la concepción de lo ente y la interpretación de la verdad que maneja el pensamiento científico se basan en la noción del ser como fundamento; el pensamiento científico, por tanto, se cimenta en el metafísico. El ser se vuelve “aquello que *es* de alguna manera”, lo que supone *ser* representable y, por tanto, cognoscible por un sujeto; esto es, supone *ser* un ob-jeto, algo que se pone delante y es aprehendido. Con el desarrollo de la ciencia moderna el mundo se convierte, así, en imagen. Y la consecuencia inevitable del creciente carácter científico —es decir, representacional— de la filosofía metafísica es su progresiva tecnificación. La técnica, aunque *poiética* en su origen griego, en la época moderna se vuelve im-posición (*Ge-stell*) que provoca a la Naturaleza y la obliga a ir más allá de sus límites, desarraigando al hombre y arrancándolo de la tierra. La historia de la filosofía, que es la historia de la metafísica, es la historia de una disciplina que, equívocamente, se presenta como ciencia y como imagen del mundo (Heidegger, GA 29/30, p. 20-21). La *historia de la filosofía es la historia del olvido del ser*.

2.2 El final de la filosofía: *Vollendung, Überwindung, Verwindung*

Si, como hace Heidegger, el pensar filosófico se identifica con el metafísico, el diagnóstico sobre el “final” de la filosofía es inevitable, ya que no parece culturalmente obvio que sea necesaria una disciplina como la «filosofía primera», anterior y fundamental al resto de las ciencias. En este sentido, la reflexión de Heidegger se sitúa a sí misma como un punto de inflexión en la historia del ser. Por eso, es la suya una reflexión también histórica que se separa de las anteriores e inicia un nuevo pensar que se diferencia del anterior en su orientación, sus temas y su metodología. Postular que la época metafísica ha terminado porque ha llegado a su límite histórico-formal supone ya situarse fuera de ella y distanciarse sin necesidad, en principio, de superarla en una síntesis mayor. Y, como señala Félix Duque (1990, p. 15), «poner un fin» implica poner un límite (*Grenze*), “y ya Hegel había advertido que tal posición implica un *ir más allá* del límite, un estar al otro lado, *Jenseits*”.

2.2.1 Una tradición metafísica que es pasado

En la reflexión de Heidegger, el final de la filosofía se presenta, en términos generales, como un “acabamiento” (*Vollendung*) de la metafísica que trae consigo la posibilidad de lograr un objetivo latente: el de traer a conceptos el significado del Ser en cuanto tal (Glendinning, 2003, p. 573). Esta interpretación hace asomar, quizás, cierto carácter necesario –incluso historicista– en el planteamiento heideggeriano, al menos en lo que se refiere a la tesis sobre el final de la filosofía, pues la entiende, y así lo formula en más de un lugar, como parte del destino del ser. Como expresa en el texto dirigido a Eugen Fink con motivo de su sexagésimo cumpleaños (en el año 1965), “la filosofía ha caído hoy en un estadio de la más difícil prueba” (Heidegger, GA 29/30, p. 436), precisamente por encontrarse frente a su propio final, y el modo en que se haga frente a esta prueba determinará el rumbo futuro del pensamiento.

En el pensamiento de Heidegger, el “acabamiento” o final de la filosofía asume, como premisa esencial, la superación de la metafísica. Pero tal “superación” (*Überwindung*) no se da como la victoria de un pensar superior sobre una etapa basada en supuestos erróneos o mejorables. La renuncia a tal significado de la “superación” es evidente: no hay lugar desde el que emitir tal juicio, no existe ninguna posición superior (como la que quiso adoptar la metafísica, reservándose para sí) que posea una medida de la perfección para poder hacer juicios de valor sobre la historia. “Superar” significa aquí, por tanto, simplemente “pasar, marcharse para no volver” (Heidegger, GA 7, p. 69). La metafísica no desaparece por estar superada, no se sintetiza en una tesis mayor que sería la culminación de la tradición, sino que vuelve transformada “y continúa dominando como distinción entre el ser y el ente, distinción que sigue en vigor” (Heidegger, GA 7, p. 70).

La metafísica, definida desde su origen en Grecia, es una parte indispensable y necesaria de la historia del ser, precisamente la de su olvido, de modo que hay que tratarla como tal, y no como un traspie filosófico que enseguida hay que olvidar y sustituir –eso sería, precisamente, lo que habría hecho la ciencia tecnificada–. En cualquier caso, toda la historia de la filosofía, que es la historia del olvido del ser, es una parte necesaria e inevitable de su destino: “la metafísica, en todas sus formas y etapas históricas, es una única metafísica, pero es quizá también la fatalidad necesaria de Occidente y el requisito para su dominación planetaria” (Heidegger, GA 7, p. 75). La Metafísica se habría desarrollado de modo casi homogéneo a lo largo de la historia de la filosofía, a pesar de las diferencias entre los distintos sistemas y sus objetos, porque lo habría hecho como una disciplina que se debe a una interpretación del ser en cuanto fundamento y, por tanto, que olvida el ser en cuanto tal. Esa sería la fatalidad de Occidente, que resulta *necesaria* al final de la metafísica y de la filosofía para poder iniciar un pensar que nos lleve al espacio en que sea posible el despliegue del sentido del ser o que, al menos, nos ponga en camino a ello. Si quisiéramos volver a preguntarnos por eso esencial que se ha olvidado, desde luego no podríamos hacerlo, según Heidegger, con las herramientas y

los métodos empleados por la filosofía, ya que estos responderían al esquema metafísico, precisamente aquel al que se le escapa el verdadero sentido del ser.

El diagnóstico es más claro que el lenguaje empleado para emitirlo. Digámoslo sucintamente. La metafísica ha acabado. La filosofía, como tal, se constituyó desde su origen como metafísica. *Ergo*, la filosofía ha acabado. Sin embargo, aunque compartida, la tesis en torno al posible “final” de la filosofía no puede pasar sin un detenido examen (Heidegger, GA 6.2, p. 178) que, por otro lado, estará condicionado por la interpretación de la historia y del carácter de la filosofía.

2.2.2 Cuatro sentidos del final

En aras de ofrecer una visión sistemática de un tema que en ocasiones resulta oscuro, en esta sección se destacan cuatro tesis principales sobre los rasgos que caracterizan el tema del “final de la filosofía” en la interpretación que ofrece Heidegger en el texto *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (1964)⁷.

La primera tesis se refiere al sentido que adquiere la propia expresión del “final de la filosofía”. El “final” no posee un significado negativo, no apunta al mero cese de un proceso o a la decadencia de una actividad, sino a otra cosa bien distinta:

- a) Por el contrario, hablar del fin de la filosofía significa el acabamiento de la metafísica. Sin embargo, acabamiento no significa perfección, según la cual la filosofía, a su término, debe haber alcanzado la más alta perfección. (Heidegger, GA 14, p. 70)

El acabamiento no puede significar ni la decadencia ni la perfección de un proceso porque no poseemos la vara de medir que nos permita hacer ese tipo de apreciaciones de una época respecto de otra⁸. El “acabamiento”, de hecho, es precisado por Heidegger del siguiente modo:

- b) El final de la filosofía es el lugar donde se reúne toda su historia en su posibilidad última. El fin como acabamiento (*Vollendung*) significa esta reunión. (Heidegger, GA 14, p. 70)

⁷ La estrategia es similar a la empleada en el análisis de Julián Pacho (2009). Pacho extrae del texto de Heidegger ocho tesis y propone tres hipótesis para su explicación. Aunque ambos análisis coinciden en lo esencial, mi examen se centra en dos aspectos implicados en la tesis del “final de la filosofía”, uno endógeno y otro exógeno, y se inclina hacia una interpretación fatalista del “final” heideggeriano.

⁸ El intento de mantenerse al margen de toda valoración de las distintas fases o épocas es una constante en el planteamiento de Heidegger, a pesar de su diagnóstico de la historia de la filosofía como la historia del olvido del ser. Este aspecto, en cierto modo, refuerza la tesis sobre un posible historicismo implícito, en el que se asumen unas y otras formas de pensamiento como partes necesarias de una forma mayor, en este caso, la del olvido del ser y el triunfo del pensar metafísico.

El “final” de la filosofía es, por tanto, un momento histórico concreto, concretamente aquel “lugar”⁹ en el que la metafísica llega a su límite. Para afirmar esto Heidegger insiste en el carácter metafísico de la historia de la filosofía: “bajo formas distintas, el pensamiento de Platón permanece como norma, a lo largo y ancho de toda la Historia de la Filosofía. La metafísica es platonismo” (Heidegger, GA 14, p. 71). Se puede construir, desde aquí, el siguiente argumento: toda la filosofía es metafísica; toda la metafísica es platonismo; Nietzsche invierte el platonismo (o, cuanto menos, caracteriza su filosofía como platonismo invertido); la inversión del platonismo es la inversión de la metafísica, de modo que debe ser su posibilidad límite, i.e. la posibilidad límite de la Filosofía.

Sin embargo, y a pesar de Nietzsche, la inversión de la metafísica sigue estando dentro de la metafísica; es más: “esta forma de superación de la Metafísica, que es a lo que Nietzsche apunta, [...] no es más que la definitiva caída en las redes de la Metafísica” (Heidegger, GA 7, p. 77-78). El “final de la filosofía” quiere decir, así, “el instante histórico en el que están agotadas las *posibilidades esenciales* de la metafísica. La última de estas posibilidades tiene que ser aquella forma de la metafísica en la que se invierte su esencia” (Heidegger, GA 6.2, p. 179). Toda la tradición filosófica desarrollada hasta Heidegger ha estirado y retorcido las premisas metafísicas establecidas en su origen, pero ha mantenido su discurso dentro de ellas.

Sin embargo, el final de la metafísica y de la filosofía asoman también por otras vías que, aunque puedan remitirse también a causas ajenas a ella, no dejan de ser un rasgo esencial de la filosofía que pertenece también al acabamiento de esta: el despliegue de la filosofía en ciencias independientes.

- c1) El despliegue (*Ausfaltung*) de la filosofía en las ciencias independientes que, sin embargo, se comunican cada vez más decisivamente entre sí, es el legítimo acabamiento de la filosofía. (Heidegger, GA 14, p. 72)

La total emancipación y autosuficiencia de ciencias cada vez más diversas se basa en la constitución de la Filosofía como la ciencia que busca las causas y principios de los entes, lo que exige una especialización cada vez mayor, un mayor rigor y métodos más estrictos para conseguir los resultados deseados. La paulatina transformación de la filosofía en ciencias particulares e independientes constituye, además de su destino dentro de la historia del ser, su acabamiento.

- c2) La filosofía termina en la época actual. Ha encontrado su lugar en la cientificidad de la humanidad que actúa socialmente. Sin embargo, el rasgo

⁹ Heidegger recurre aquí, como en otras ocasiones, a los antiguos significados de las palabras para establecer conexiones. En este caso, la palabra *Ende* (final) remite, en alemán antiguo, a la palabra *Ort* (lugar). Se juega así con el sentido histórico y espacial de un momento en el que confluyen y concluyen las posibilidades de la metafísica. El final (*Ende*) es, así, la reunión consumada de las posibilidades extremas de una cosa y el repliegue de las mismas en un lugar (*Ort*) (Duque, 1990, p. 14).

fundamental de esta cientificidad es su carácter cibernético, es decir, técnico. (Heidegger, GA 14, p. 72)

El desarrollo casi *natural* y necesario de la historia de la filosofía que es metafísica conlleva su inexorable final, su acabamiento. En el mismo texto dedicado a Eugen Fink en el que se alude a la prueba frente a la que se encuentra hoy la filosofía, Heidegger puntualiza que esta “se disuelve en ciencias autónomas. [...] Junto con la disolución en las ciencias, la filosofía es reemplazada por una unificación de nuevo cuño de todas las ciencias” (Heidegger, GA 29/30, p. 534). También en la entrevista realizada para *Der Spiegel*, al hablar sobre el estadio terminal en el que se encuentra la filosofía, remarca la influencia que el pensar científico opera en el mismo, y vuelve a destacar que “la filosofía se disuelve en ciencias particulares: la psicología, la lógica, la politología”, afirmando que la cibernética ocupa ahora el lugar que un día ocupó la filosofía. Lo que es más, la filosofía no solamente *acaba* en y por la ciencia, sino que pierde la capacidad de pensar su propia época con los medios de los que disponía (Heidegger, 1976, p. 212).

La tesis del final de la filosofía como consumación de la misma en las ciencias particulares es una de las tesis más fuertes, ya que elimina toda posibilidad y necesidad de que la filosofía vuelva a ocupar el puesto en el que se erigió como “reina de las ciencias” y tribunal de la razón. Se trata, además, de una tesis exo-endógena porque, por un lado, se produce por el efecto y la especialización de las disciplinas ajenas a la filosofía que parecen ejercer su labor con mayor efectividad y, por otro lado, no deja de ser la inevitable consecuencia de una disciplina, la filosofía, originada como olvido del ser por su atención al ente-fundamento. Así, el final de la filosofía es también el “triumfo” de la ciencia:

- d1) El final de la filosofía se muestra como el triunfo del dispositivo controlable de un mundo científico-técnico, y del orden social que le corresponde a dicho mundo. (Heidegger, GA 14, p. 73)

Y, junto con el éxito de las ciencias como disciplinas que completan la tarea asignada a la filosofía de una manera más eficiente y exacta, se consuma también la metafísica.

- d2) Final de la filosofía significa: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental. (Heidegger, GA 14, p. 73)

La constitución del pensar científico como paradigma para la explicación del mundo y de la realidad es, así, el principal sentido en que se termina la Filosofía en la época presente y, al mismo tiempo, en que se realiza su esencia. Tal es el doble sentido del “acabamiento” (*Vollendung*) de la metafísica, que apela a su final final y a su propia consumación.

Las tesis de Heidegger en torno al significado del “final de la filosofía” pueden, así, resumirse en dos, en consonancia con el doble sentido que

adquiere la palabra que lo caracteriza: *Vollendung*, acabamiento.

- 1) Como un fenómeno endógeno, caracterizado como la posibilidad límite de una metafísica centrada en la interpretación del ser como fundamento, y que consiste en la inversión de sus supuestos.
- 2) Como un proceso exógeno, centrado en la creciente soberanía de las ciencias particulares tras asumir y completar eficientemente la tarea que en un principio quiso llevar a cabo la Filosofía.

Si bien el rasgo científico-técnico parece decisivo como detonante y consumación del “final” de la filosofía, de acuerdo con la interpretación de Heidegger de la historia de la filosofía como olvido del ser, tal acabamiento no es más que la consecuencia necesaria e inevitable de una metafísica empeñada en encontrar el fundamento del ser, que ha de volverse científica para ser efectiva, y que en la modernidad se vuelve técnica.

En este estado de cosas, se podría considerar que el *final* heideggeriano de la filosofía implica una concepción fatalista o apocalíptica de la misma, ya que significa al mismo tiempo completar y realizar su esencia para poder alcanzar su objetivo, que implica su propia destrucción. Así, el de Heidegger sería, según Gianni Vattimo, un pensamiento post-metafísico porque está en una relación de *Verwindung* (torsión) con la metafísica: la retuerce hasta que su forma anterior es ya indistinguible. Pero cabe preguntarse si tal despliegue de la filosofía en ciencias particulares supone ya su plena realización, o si acaso existe para el pensamiento, además de la última posibilidad mencionada, “una *primera* posibilidad, de la que tuvo que salir, ciertamente, el pensar como filosofía, pero que, sin embargo, no pudo conocer ni asumir bajo la forma de filosofía” (Vattimo, 1987, p. 97), i.e. de metafísica. Tal tarea originaria, si es que es posible, no será “accesible a la Filosofía en cuanto Metafísica, ni menos todavía a las ciencias que provienen de ella” (Heidegger, GA 14, pp. 73-74).

2.3 *Pensar sin filosofía*

La época metafísica ha terminado; *ergo*, la filosofía, como tal, ha llegado a su fin, y es tiempo de hacer *otra* cosa. Esa *otra* cosa es la tarea de un *pensar*. Al final de la filosofía queda, por tanto, el pensamiento, que habría “resucitado” tras el acabamiento de la metafísica, y precisamente por haberse producido este. Y es que, quizás, el final de la metafísica no es sino un nuevo comienzo en el que será posible construir “*de nuevo* el mundo del *saber*” (Heidegger, GA 6.2, p. 178-179). Ahora bien, este quehacer posee una dificultad añadida, que tiene que ver con el modo en que debe dirigirse un pensamiento no filosófico (i.e. no metafísico) que ha renunciado conscientemente a la posibilidad de situarse en una posición privilegiada desde la

que juzgar los acontecimientos históricos y filosóficos, pues, como indica el propio Heidegger (GA 6.2, p. 179), “no estamos nunca «por encima» de la historia, y menos que nada «por encima» de la historia de la metafísica”. El lugar desde el que se *piensa*, por tanto, sigue siendo deudor y parte de su historia. Aunque para Heidegger resulta ya imposible e indeseable mantenerse dentro del discurso metafísico, quizás aún se podría volver a la *primera* posibilidad de la que surgió el pensar filosófico, y que no pudo ser experimentada por la filosofía precisamente por haberse constituido como metafísica.

Y es que, según indica Heidegger en más de un lugar, “*el final de la filosofía no es el final del pensamiento*” (Heidegger, GA 7, p. 81; GA 29/30, p. 535). Agotadas las vías filosóficas, se vuelve más acuciante la necesidad de un *pensamiento*. La única posibilidad tras el acabamiento de la metafísica es ponerse en camino hacia un nuevo pensar, y “nuevo” precisamente por tratar de aquello que se ha olvidado, pero que hizo posible toda la tradición. Aun enraizado en su historia, “el pensar futuro ya no es filosofía, porque piensa de modo más originario que la metafísica, cuyo nombre se refiere a lo mismo” (Heidegger, GA 9, p. 364). Es un pensar estrictamente no-filosófico que, sin embargo, se debe a la filosofía. Aunque la función y la naturaleza del edificio filosófico construido a lo largo de la tradición hayan quedado obsoletas, no por eso se ha derruido; de hecho, “sigue presente de nuevo en el diálogo” (Heidegger, 1976, p. 212), en la palabra viva que anima el pensamiento, de un pensar que poetiza.

Ante la emergencia de un nuevo pensar distinto de la ciencia y de la metafísica (Heidegger, GA 14, p. 74) y que se distancia radicalmente de la tradición, emergen inevitablemente preguntas metafisológicas decisivas: ¿cuál es la naturaleza de ese pensar? ¿Dónde se sitúa respecto a las ciencias? ¿Qué relación tiene con el pensamiento filosófico? ¿Debe sustituir completamente a la filosofía, conceptual e institucionalmente? Quizá por la necesidad de evitar las consecuencias de una respuesta afirmativa a la última pregunta, la propuesta metafisológica de Heidegger puede interpretarse como una afirmación de la vigencia del *pensar* filosófico a pesar de, o precisamente gracias a la superación de la metafísica. Bajo esta concepción, la verdadera filosofía abarcaría más que el núcleo ontoteológico establecido por la tradición, desvelado solamente tras el derrocamiento de la metafísica, y sobreviviría, por ello, a su propio acabamiento, que no sería sino el final de una forma específica de hacer filosofía, pero no de *todas* las formas de hacer filosofía, menos aún de la más genuina.

El *pensamiento* emergido tras el final de la filosofía no sería, por tanto, una actividad radicalmente diferente a la realizada a lo largo de la historia de la filosofía; se trataría, más bien, de una recuperación filosófica del *pensar* que se había olvidado. En este sentido, se ha dicho que la superación heideggeriana de la metafísica, en cuanto conjunción de su *Überwindung* y su *Verwindung*, no es un final al uso, sino un “mantenerse como habiendo sido” (Nudler, 2010, p. 451). En un sentido similar, Felipe Martínez Marzoa reclama en el epílogo a su *Historia de la filosofía* que el hecho de que la filosofía “se ha cumplido o que se ha consumado no quiere decir que ‘ya no haya’ filosofía; quiere decir

precisamente que la hay, esto es: que está ahí reclamando ser entendida”, y añade que esto “constituye una situación rigurosamente original” (Marzoa, 2003, p. 267):

Parece, pues, que la *philosophia* se ha “consumado”, que la *Geschichte* se ha cumplido. ¿Significa esto que “la historia de la filosofía” ha “terminado”?; la fórmula, tal como suena, está fuera de lugar, porque, si decimos que “termina” o que “ha terminado”, ya la estamos considerando como un segmento dentro del acontecer que siempre viene de atrás y siempre sigue. (Martínez Marzoa, 2003, p. 267)

A su juicio, considerar la “historia de la filosofía” como una fase ya concluida implica avalar al mismo tiempo el espacio histórico en el que se inserta, y ese espacio no termina nunca porque “siempre viene de atrás y siempre sigue”. Aunque pueda afirmarse conceptualmente que la Historia –*qua* relato unitario– ha terminado, la historia y el acontecer diario no se detienen. Por tanto, la afirmación heideggeriana del final de la filosofía y el advenimiento de un nuevo pensar sería, bajo esta interpretación, una suerte de cierre en falso en el que no se anuncia el final de la filosofía *tout court*, sino solamente su forma tradicional metafísica¹⁰.

Sin embargo, parece más relevante preguntar si ese *pensar* que se habría iniciado tras y por la culminación heideggeriana, que se dice distinto de la filosofía y de la ciencia, es realmente nuevo. En caso de ser así, como parece defender Heidegger —y pasando por alto la advertencia de Adorno de que lo que ofrece no es sino “la patraña de un comienzo” (Adorno, 1973, p. 339)—, su obra constituiría un punto de inflexión fundamental en la historia de la filosofía y del pensamiento, ya que sería indicativo al mismo tiempo de la conclusión de la filosofía y del inicio de un *pensar* sin precedentes cuya tarea, por otro lado, habría sido iniciada ya por el propio Heidegger. Si esto es así, tal y como ratifican las reiteradas afirmaciones de que el *pensar* no puede ser filosófico ni científico y de que, además, “la ciencia no piensa” (Heidegger, GA 8, p. 9), Heidegger parece estar arrogándose un lugar privilegiado en la historia del pensamiento que le convertiría, al mismo tiempo, en el último *filósofo* —precisamente por ocuparse del último tema filosófico: el final de la filosofía— y en el primer *pensador*.

3. Los riesgos del final que marca un nuevo comienzo

La discusión sobre el posible final de la filosofía y las formas de pensamiento derivadas de él que Heidegger cristaliza en la historiografía

¹⁰ En este sentido, se ha identificado el supuesto final de la filosofía à la Heidegger con la superación de la tradición filosófica alemana (Passmore, 1996, p. 14), lo que coincidiría con el temprano diagnóstico de Riedel de que el denominado “final de la filosofía” es fruto de una “superstición histórica típicamente alemana” e infundada (Riedel, 1978, pp. 284-285).

filosófica, lejos de minimizar su actividad, parece haberla intensificado, de modo que la filosofía contemporánea puede “seguir siendo” precisamente contemplando y haciendo frente a su propio final (Redner, 1986, p. xiii). A pesar de su radicalidad, las tesis sobre el posible acabamiento de la filosofía han sido generadas y aceptadas por ella misma como un tema *metafilosófico* más hasta el punto de convertirse en un “tema a realizar filosóficamente” (Garcés, 2015, p. 40), con una naturalidad que hace dudar de la severidad de su propuesta. Esto podría llevar a pensar que el género “apocalíptico” es el más conservador de todos (Derrida, 1983, p. 82), y no solamente porque habría avivado el debate filosófico y le habría provisto de temas nuevos, sino porque lo habría vuelto, paradójicamente, inmortal. Si la filosofía puede hablar de su propia muerte y, por ello, sobrevivirla, no hay nada que pudiera eliminarla del panorama intelectual, como si “interrogándose sobre el fin de la filosofía continuara todavía filosofando sobre este fin y sin fin” (Blanchot, 1959, p. 291). La filosofía, así, bien podría seguir hablando indefinidamente sobre sí misma y sobre su propio final, cuya manifestación, lejos de haberla eliminado efectivamente, se habría convertido en uno de los filones más productivos de la actividad filosófica.

Bajo la convicción de que su empresa es, una vez más, de un tipo tan especial que las cuestiones que atañen a la misma necesidad y caducidad de la filosofía solamente en ella pueden responderse de manera adecuada, quienes desean garantizarle a la filosofía un espacio propio incluso tras la afirmación de su propio final se aferran a la idea de que el discurso sobre el final de la filosofía solamente puede y debe ser *filosófico*, i.e. solamente puede y debe desarrollarse dentro de una actividad de carácter filosófico, sea esta cual fuere. Si se acepta tal tesis, con la enunciación *filosófica* de su propio final la filosofía parece morir, resucitar y emprender al mismo tiempo el ascenso al cielo intelectual, en el que podría permanecer eternamente. Tal afirmación puede enmarcarse dentro de la afirmación general de que toda metafilosofía es y debe ser siempre y esencialmente filosofía. Si se admite que solamente es posible hablar de filosofía *filosóficamente*, entonces cualquier discurso sobre ella, incluso el que postula su eliminación, serviría como justificación de su actividad, pues hablar sobre ella equivaldría a realizarla. En este sentido, el auge de la metafilosofía no sería sino un pretexto para seguir filosofando (Nudler, 2010, 424), y la propia producción de teorías metafilosóficas justificativas de su actividad constituiría una garantía de su permanencia, independientemente de sus contenidos.

Volviendo a la enunciación de Aristóteles, *hablar sobre* la filosofía equivaldría ya a *estar haciendo* filosofía: aunque sea para preguntar por la necesidad o no de filosofar, la identificación de metafilosofía y filosofía exige siempre una respuesta afirmativa, por lo que su pervivencia quedaría fuera de toda duda. Dicha tesis se sostiene sobre la idea de que la recursividad es un elemento específico y diferenciador de la filosofía, lo que le otorgaría un acceso exclusivo a la metarreflexión sobre todas las ciencias y sobre sí misma. Sin embargo, a la filosofía la capacidad autorreferencial le viene dada

por un rasgo inmanente pero no suficientemente definitorio de su especificidad: la utilización del lenguaje natural para su expresión. Estrictamente, y por sus características intrínsecas, cualquier actividad que emplee dicho lenguaje es susceptible de producir pensamientos autorreferenciales. Y admitir que la recursividad *filosófica* es de un *tipo* especial no hace sino agravar la problemática metafilosófica, pues sería necesario aclarar en qué se diferencia dicho tipo de otros posibles, lo que equivale, una vez más, a responder a la pregunta de qué sea la filosofía fuera de la premisa de la recursividad.

La tesis de la especificidad recursiva de la filosofía puede, por tanto, presentarse en dos versiones que, cuanto menos, generan una difícil aporía. Si al asumir que *hablar de* filosofía implica ya *hacer* filosofía se pretende enunciar una tesis normativa –i.e. toda metafilosofía *debe ser* siempre filosófica–, entonces habría que desestimar todo discurso sobre la filosofía que no proviniera de ella misma. Aunque esta versión de la tesis blinda la actividad filosófica ante cualquier afrenta externa, pues no aceptaría discursos que no fueran ya *filosóficos*, también la vuelve hermética y genera actitudes cercanas a la endogamia intelectual. Si, por el contrario, se trata de una tesis descriptiva –i.e. toda metafilosofía *es* siempre filosófica–, entonces implicaría que todo discurso sobre la filosofía, independientemente de su procedencia y sus contenidos, es por ello *filosófico*. Y esto no solamente es empíricamente inexacto, sino que tiene implicaciones teóricas que probablemente no serían aceptadas por quienes la propugnan. Pero parece más relevante notar que, en cualquier de las dos versiones, la afirmación del final de la filosofía debería interpretarse como una salvaguarda, y no como un riesgo real de supresión, pues su enunciación estaría ya asegurando el discurso filosófico.

La exhortación heideggeriana de diseñar la tarea del *pensamiento* al final de la filosofía es un claro ejemplo de ambigüedad respecto de la exclusividad de un discurso filosófico sobre el final de la filosofía. En su propuesta no queda claro si ese *pensamiento* es filosófico o no, pero sí queda claro que quien tendría competencias para officiar los rituales del final de la filosofía y de delinear la tarea del pensamiento es la propia filosofía, como puede comprobarse en el desarrollo historiográfico (arquetípicamente “filosófico”) de este tema no solamente en círculos de influencia heideggeriana. Su propuesta es un caso paradigmático de filosofía que adolece de lo que me atrevo a llamar el “síndrome de Luis XIV”, caracterizado por la identificación del filósofo con la Filosofía, asumida esta bajo la certeza de que la vieja filosofía debe ser abandonada para entregarse a una forma *nueva y verdadera* de filosofía que coincide, precisamente, con la propuesta propia: “*La Philosophie, c’est moi*”. Así lo ha expresado Alain Badiou, con cierta ironía:

La mejor manera de decir: «Soy un nuevo filósofo», es quizá decir: «La filosofía está acabada, la filosofía está muerta». Así que yo propongo empezar algo absolutamente nuevo. ¡No la filosofía, sino el pensamiento! ¡No la filosofía, sino la potencia vital! ¡No la filosofía, pero sí un nuevo lenguaje racional! En realidad: no la vieja filosofía, sino mi propia nueva filosofía. (Badiou, 2010, pp. 69-70)

Para hacer frente a las implicaciones de un hermetismo tal, es lógicamente posible enmendar la premisa mayor y asumir que la recursividad no es una característica específica ni suficiente para definir la naturaleza de la filosofía. Esto significa, principalmente, que la metafilosofía no debe ser siempre y forzosamente *filosófica*, sino que la filosofía es, puede o incluso debe ser susceptible de análisis externo, por lo que los discursos de otras disciplinas podrían resultar igualmente válidos en la reflexión sobre su actividad. Pero la no especificidad recursiva supondría también privar a la filosofía de cualquier privilegio metarreflexivo sobre el resto de las ciencias, que ha sido implícitamente defendida por las teorías metafilosóficas que tratan de justificar la filosofía como un tipo especial de pensamiento que permitiría acceder a lugares que las demás ciencias no alcanzan, e implicaría eliminar con ello el eco de la máxima heideggeriana de que “la ciencia no piensa” para asumir que *la ciencia* también puede y debe pensarse a sí misma y a otras ciencias, y que postular lo contrario equivale a ejercer una suerte de “imperialismo” (Piaget, p. 193) o absolutismo filosófico infundado que no está lejos de la tradición metafísica que dice estar dejando atrás.

Referencias

- ADORNO, Theodor W. (1973). “Die Aktualität der Philosophie“, en *Gesammelte Schriften, Band 1: Philosophische Frühschriften*, Frankfurt: Suhrkamp.
- ARISTÓTELES, *Fragmentos*, Madrid: Gredos, 2005.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1994.
- BADIOU, Alain (2010). *La filosofía, otra vez*, Madrid: Errata naturae.
- BLANCHOT, Maurice (1959). “La fin de la philosophie”, *Nouvelle Revue Française*, 80.
- DERRIDA, Jacques (1983). *D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie*, Paris: Galilée.
- DUQUE, Félix (1990). “Con Hegel y Heidegger: Amenaza de la finitud”, *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica*, 24.
- FERRATER MORA, José (2009). *Diccionario de Filosofía*, Barcelona: Ariel.
- GARCÉS, Marina (2015). *Filosofía inacabada*, Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- GARCÍA RODRÍGUEZ, Marta (2024). “Encapsular la filosofía en la academia: relato de un ascenso social y una caída epistémica”, *Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 55, pp. 105-127.
- GELDSETZER, Lutz (1989). “Philosophie der Philosophie”, en RITTER, Joachim (ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 7 (P-Q)*, Basel: Schwabe & Co. AG.

- GLENDINNING, Simon (2003). “The End of Philosophy as Metaphysics”, en BALDWIN, Thomas (ed.), *The Cambridge History of Philosophy: 1870-1945*, Cambridge University Press.
- HEIDEGGER, Martin, GA 5, *Holzwege*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 6.2, *Nietzsche II*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 1997 (trad. esp. por Juan Luis Vermal en Martin Heidegger, *Nietzsche II*, Barcelona: Destino, 2000).
- HEIDEGGER, Martin, GA 7, *Vorträge und Aufsätze*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 8, *Was heißt denken?*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 2002.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt: V. Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin, GA 11, *Identität und Differenz*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt: V. Klostermann Verlag, 2006 (trad. esp. por José Luis Molinuevo en Martin Heidegger, *¿Qué es filosofía?* Madrid: Narcea, 1980).
- HEIDEGGER, Martin, GA 14, *Zur Sache des Denkens*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt: V. Klostermann, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt: V. Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin, GA 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie*, ed. Petra Jaeger. Frankfurt: V. Klostermann, 1987.
- HEIDEGGER, Martin (1976). “Nur noch ein Gott kann uns retten”, *Der Spiegel*, 23, pp. 193-219.
- JOLL, Nicholas (2017) “Contemporary Metaphilosophy”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, disponible en: www.iep.utm.edu/con-meta (consultado el 06/12/2024).
- LAZEROWITZ, Morris (1942). “VI. New Books”, *Mind*, 51 (203), pp. 284-287.
- LEFEBVRE, Henri (1997). *Métaphilosophie*, Paris : Éditions Syllepse.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (2003). “Epílogo”, en *Historia de la filosofía II*, Madrid: Istmo.
- MUGUERZA, Javier (1979). “Metafilosofía” en QUINTANILLA, Miguel Ángel (ed.), *Diccionario de filosofía contemporánea*, Salamanca: Sígueme.
- NUDLER, Óscar (2010). *Filosofía de la filosofía*, Madrid: Trotta.
- PACHO, Julián (2011), “Experimentar el mundo al final de la filosofía”, en PAREDES, María Carmen (ed.), *Religiones e interpretaciones del mundo*, Salamanca: Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, pp. 145-166.
- PACHO, Julián (2009). “¿Postmetafísica o postfilosofía? Una cuestión metafísica no sólo heideggeriana”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 42, pp. 123-147.
- PASSMORE, John (1996). “The end of philosophy?”, *Australasian Journal of Philosophy*, 74 (1).
- PIAGET, Jean (1970). *Sabiduría e ilusiones de la filosofía*, Barcelona: Península.

- REDNER, Harry (1986). *The Ends of Philosophy: an Essay in the Sociology of Philosophy and Rationality*, Totowa: Rowman and Allanheld.
- RIEDEL, Manfred (1978). “Philosophieren nach dem ‘Ende der Philosophie’? Zur Sache des Denkens im Zeitalter der Wissenschaft“, en LÜBBE, Hermann (ed.), *Wozu Philosophie?*, Berlin: de Gruyten.
- SUBER, Peter (2000). “Metaphilosophy Themes and Questions. A personal list”, disponible en: <https://legacy.earlham.edu/~peters/courses/meta/topics.htm> (consultado el 06/12/2024)
- VATTIMO, Gianni (1987). *El fin de la modernidad*, Barcelona: Gedisa.

Cualificación ontológica y unidad de las maneras del ser

Ontological Qualification and Unity of the Ways of Being

CHRISTIAN IVANOFF-SABOGAL
(Universidad del Pacífico, Lima, Perú)

Resumen: Este trabajo ataja dos preguntas que plantea Heidegger en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. La primera atañe la instancia desde la que las maneras del ser (existencia, ser-a-la-mano, etc.) se cualifican como pertenecientes al ser. La segunda concierne la captación de la unidad del ser en vista de que está caracterizado por una variedad interna. Heidegger las deja sin respuesta; nuestra investigación se ocupa hermenéutico-fenomenológicamente con este desiderátum en dos pasos. Primero, la cualificación ontológica de las maneras del ser en cuan-to maneras del ser no se logra subsumiéndolas bajo un concepto simple del ser, sino a través de su determinación como sentido y fundamento de los entes; en ello mostramos que se identifican parcialmente con el ser mismo. Segundo, el ser en la variedad de sus maneras adquiere su unidad fáctica en la comprensión preontológica del Dasein concreto en cuanto el ámbito donde tiene lugar la apertura simultánea de la manera existencial y de las maneras categoriales del ser.

Palabras clave: apertura simultánea, comprensión del ser, ontología, totalidad, variedad

Abstract: This paper addresses two questions raised by Heidegger in *The Fundamental Problems of Phenomenology*. The first concerns the instance from which the ways of Being (existence, ready-to-hand, etc.) would be qualified as belonging to Being. The second concerns the apprehension of the unity of Being given that it is characterised by a variety of ways. Heidegger leaves both questions unanswered; our research deals hermeneutically-phenomenologically with this challenge in two steps. First, the ontological qualification of the ways of Being as ways of Being is not achieved by subsuming them under a simple concept of Being, but by their de-termination as meaning and ground of beings; in this we show that they partially identify with Being itself. Second, the variety of the ways of Being finds its unity in the pre-ontological understanding of concrete Dasein, in which takes place the simultaneous openness of the existential way of Being and the categorical ways of Being.

Key-words: ontology, simultaneous openness, totality, understanding of Being, variety

1. Circunscripción del problema: unidad y variedad

La lección de verano de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología* [GA 24], ocupa una posición eminente en el entramado de las lecciones universitarias de Heidegger, ya que complementa directamente a *Ser y Tiempo*.¹ En esta lección se plantean y elaboran cuatro problemas centrales. Nuestra investigación se ocupa con el tercero de los problemas mentados, a saber, con el de “*las posibles modificaciones del ser y la unidad de su variedad*” al que Heidegger también se refiere como “el problema de las posibles modificaciones del ser en sus maneras del ser [*Seinsweisen*]” (GA 24, pp. 24, 25). Dada la amplitud del campo referente a las diversas maneras del ser, es pertinente circunscribir exactamente a qué aspecto nos dedicaremos. Hacia el momento final de la exposición de este tercer problema Heidegger concluye planteando tres preguntas que se anudan en torno al eje de la *unidad y variedad*. En aras de la claridad citamos íntegramente el pasaje:

La existencia [*Existenz*] y el ser-dado-delante [*Vorhandensein*] son más dispares que, por ejemplo, las determinaciones del ser de Dios y del ser del hombre según la ontología tradicional, ya que estos dos entes siguen todavía conceptualados en cuanto dados-delante [*Vorhandenes*]. De ahí que se agudice la pregunta: ¿A raíz de esta diferencia radical entre las maneras del ser, todavía puede encontrarse en absoluto un concepto unitario del ser que justifique designar estas diversas maneras del ser en cuanto maneras *del ser*? ¿Cómo debe captarse la unidad del concepto del ser en relación a una posible variedad de maneras del ser? ¿Al mismo tiempo, cómo se vincula la indiferencia del ser, tal como se devela en la comprensión cotidiana, a la unidad de un concepto originario del ser? (GA 24, p. 250).

La tercera pregunta fue tematizada en otro lugar,² por lo que nos dispensamos de ella para centrarnos en las dos primeras. Ambas atañen la cuestión de la unidad del concepto o “idea” (GA 24, p. 24) o “significado” (GA 26, p. 192) del ser, pero acentúan aspectos especiales. La primera discute si hay una instancia unitaria conceptual desde la que las maneras del ser se puedan *cualificar ontológicamente* como propias del terreno del ser. La segunda problematiza el modo de *captar la unidad* de un ser que está signado por una variedad de maneras que no se le contraponen, sino que lo expresan en su despliegue concreto – como veremos, en el texto se identifican repetidas veces el ser y las maneras del ser. Heidegger plantea tales preguntas, pero no les aporta respuesta, permaneciendo ambas como un desiderátum en la investigación fundamental ontológica. Incluso cuando retoma el “tercer problema fundamental” en la lección del semestre de verano de 1928 (GA 26, p. 191 ss.) permanecen como preguntas. Nuestra investigación procura subsanar tal vacío aportándoles una respuesta en tres pasos. (1) Heidegger

¹ Cf. GA 24, p. 1; von Herrmann (1991, p. 13).

² Cf. Ivanoff-Sabogal (2023, p. 47 ss.).

pone en marcha el “tercer problema fundamental” mediante un diálogo con Kant como representante de la tradición, lo que nos permite lanzar una mirada panorámica que introduzca la cuestión de las “maneras del ser”. (2) Respondemos la primera pregunta con la tesis de que la cualificación ontológica de las maneras del ser en cuanto maneras *del ser* no se logra mediante su subsunción bajo un concepto simple del ser, sino a través de su determinación como “sentido y fundamento” de los entes. (3) La segunda pregunta se resuelve con la tesis de que la captación de la unidad de las maneras del ser, dada la no-simplicidad del ser, se logra en la comprensión preontológica del Dasein común y corriente, en la que arraiga la “apertura simultánea” de diversas maneras del ser, posiblemente de todas.

2. Contextualización introductoria: la nivelación del ser

Heidegger no niega *prima facie* la diferencia tradicional entre la esencia (qué es algo) y la existencia (que algo es), tan solo observa su insuficiencia. Por el lado de la *essentia* Heidegger ve los caracteres del ser de un ente, que se bifurcan en un ser-qué en el caso de los entes que no son Dasein y en un ser-quién en el caso del Dasein;³ mientras que por el lado de la *existentia* entiende las maneras del ser o ser-cómo de un ente (GA 24, p. 169 ss.). Aquí nos concentramos en estas maneras del ser, las cuales, a juicio de Heidegger, permanecen invisibles en la tradición, pues esta se restringiría en el marco de la *existentia* a discutir el problema de *si algo es o no*, en lugar de indagar *cómo es*. Este problema es ciertamente fundamental, pero el tema de Heidegger reposa en indagar el ser-cómo de los entes, sea una mesa, una persona, un gato, un número, etc., no si “existen” dados efectivamente en su realidad, como considera Dahlstrom (2017, p. 9). Sin duda, no puede negarse que toda persona posee una comprensión tácita y presupuesta de lo que mienta que algo o alguien esté siendo o no (en el sentido de “existir” efectivamente), p.e. si no asumiéramos que el suelo es, “existe”, no lo pisaríamos con total obviedad familiar, si no asumiéramos que nuestro colega es, “existe”, no le pediríamos un libro, etc.

Con todo, si se aglutina la problemática en torno a si algo es o no en el sentido de ser real, se pasa por alto la cuestión fundamental ontológica de *cómo son* los entes,⁴ p.e. que la mesa y la persona no *son* de la misma manera: “una mesa, una montaña, la luna, pero también un perro, una alondra, una rosa no existen, si bien ciertamente son. Existentia = ser-dado-delante. Ellos tienen su ser específico: mesa – a-la-mano [*zuhanden*], luna, dada-delante [*vorhanden*], la alondra y rosa viven [*leben*], el número y el punto subsisten [*bestehen*]. El hombre existe” (GA 23, p. 17). A juicio de Heidegger estas maneras del ser permanecen veladas en la tradición, no por omisión expresa u olvido, sino a causa de una silenciosa nivelación, ya que “ser, realidad

³ Análisis detallados sobre el ser-qué y ser-quién en von Herrmann (2023, p. 31).

⁴ Cf. paradigmáticamente GA 24, p. 301; GA 28, p. 275.

efectiva, existir, en su sentido tradicional, quieren decir ser-dado-delante [*Vorhandenheit*]” (GA 24, p. 153). Esta orientación implícita hacia el “ser-dado-delante” impregnaría la tradición ontológica desde sus orígenes griegos “todavía hasta hoy” (GA 24, pp. 24, 173, 210). En contraposición a ello, la apertura de la “variedad del ser” refleja el esfuerzo de romper la restricción filosófica que ocurre en la tácita “identificación del ser y la realidad efectiva” (GA 24, p. 176). La realización exitosa de tal ruptura conlleva desplegar hermenéutico-fenomenológicamente uno de los puntos centrales de la ontología fundamental, a saber, una “genealogía que no construya deductivamente las diversas maneras del ser” (Heidegger, 2006, p. 11).

Indiquemos con concisión las maneras del ser que Heidegger menciona de forma dispersa y carente de exposición sistemática en *Ser y Tiempo* y en las lecciones que circundan a dicha obra. Las maneras del ser son cinco,⁵ ni tres (Carman, 2003, p. 13) ni seis (Rombach, 2004, p. 26). Primero, la existencia del Dasein; segundo, el ser-a-la-mano [*Zuhandenheit*] de los utensilios; tercero, la vida de las plantas y los animales (Heidegger, 2006, pp. 46, 50; GA 24, p. 270); cuarto (a) el ser-dado-delante en sentido amplio de “algo” en general en el ámbito preteorético (Heidegger, 2006, p. 45), el cual porta un sentido muy lábil, p.e. personas en cuanto entes psico-físicos (Heidegger, 2006, p. 49, 55), utensilios (GA 24, p. 431), etc., (b) el ser-dado-delante en sentido estricto en cuanto la objetualidad científica que se ubica ya en el ámbito teorético (GA 24, p. 219); quinto, la subsistencia [*Bestand*] de los entes matemáticos y lógicos, también en el ámbito teorético (GA 24, pp. 314, 315). La existencia, el ser-a-la-mano, la vida y el ser-dado-delante amplio son accesibles preteoréticamente por la comprensión tácita de todo Dasein en su desempeño elemental, p.e. jugar a la pelota con nuestro perro mientras admiramos de paso el cielo implica comprendernos a nosotros (*existencia*), a la pelota (*ser-a-la-mano*), al perro (*vida*) y al cielo (*ser-dado-delante*). En cambio, el ser-dado-delante estricto y la subsistencia solo están comprendidos implícitamente en el quehacer teorético de unos pocos. Lo común en ambos casos es que la comprensión de estas maneras permanece implícita, p.e. ni acostarnos en la cama supone un conocimiento sobre su ser-a-la-mano, ni operar teoréticamente con números requiere un conocimiento explícito de su subsistencia.

Con las miras puestas en esta variedad del ser Heidegger inicia su discusión con Kant. No recae en nuestra competencia ni acreditar ni desacreditar su interpretación sobre la tradición en general y Kant en específico, ni detenemos en ello; solo rezumaremos lo cardinal para nuestro tema. A propósito de la “evaluación” heideggeriana sobre Kant, Velásquez señala que “los análisis kantianos [...], en opinión de Heidegger, todavía están atados por dos amarras: la consideración óptica de los fenómenos de la vida y la conceptualidad de la tradición filosófica” (Velásquez, 2021, p. 183). Esta condensación es muy acertada, pero tangencial, porque el núcleo ontológico

⁵ Cf. GA 24, p. 14; GA 25, p. 19; GA 26, p. 191; GA 27, pp. 71, 83; GA 80.1, p. 234.

que motiva y dirige el diálogo reposa en que Kant sigue desplegando sus investigaciones de acuerdo a la “ontología tradicional del ser-dado-delante” (GA 24, p. 209) y la nivelación que opera sobre las maneras del ser, objetando Heidegger que Kant atine con nuestra “específica manera del ser” (GA 24, p. 174). Este supuesto fracaso se debe a que Kant radicaliza fructíferamente el lado de la *essentia*, pero no el de la *existentia*. En efecto, Heidegger concede a Kant que la determinación de la persona *qua* “fin en sí mismo” o, como lo reformula, “fin de sí mismo” (GA 24, pp. 195, 199)⁶ es un rasgo genuino que la diferencia de las cosas. Sin embargo, juzga que Kant diferencia personas y cosas *esencialmente*, sin atrapar en ello que las maneras del ser de estos entes son diversas (GA 24, pp. 176, 199). El “fin en sí” constituiría, entonces, la “naturaleza” en el sentido de “essentia” o “quidditas” (GA 24, p. 196) del hombre, aunque no *cómo es* a diferencia de las cosas.

Así, Kant pasaría por alto la respectiva “manera del ser específica” (GA 24, p. 200), el *ser-dado-delante en sentido amplio* de las cosas y la *existencia* (en sentido terminológico heideggeriano) de las personas. Esta crítica ontológica defiende *in nuce* que Kant no desborda la “ontología del ser-dado-delante”, moviéndose teóricamente solo en las vías de esta manera del ser, en cuyo horizonte determina a la persona (GA 24, p. 210). Hacia el final de la exposición del “tercer problema fundamental de la fenomenología” en el entablado dialógico con Kant, Heidegger plantea, sin responder, las tres preguntas que citamos en nuestra introducción. A continuación, abordamos la primera y la segunda.

3. Cualificación ontológica de las maneras del ser en cuanto maneras del ser

Recordemos la primera pregunta: “¿a raíz de esta diferencia radical entre las maneras del ser”, de la “*existencia* y del *ser-dado-delante*”, “todavía puede encontrarse un concepto unitario del ser que justifique designar estas diversas maneras del ser en cuanto maneras *del ser*?”.⁷ Esta pregunta no explora las condiciones y criterios a cuya luz se puede determinar con

⁶ Esta reformulación interpretativa que realiza Heidegger ya fue examinada en detalle por Rodríguez (2018).

⁷ Cuando Heidegger menciona, en el mismo contexto del pasaje citado, “la diferencia ontológica entre la constitución del ser del Dasein y la de la naturaleza” (GA 24, p. 250), se refiere a lo que denominamos la *diferencia ontológica intro-vertida* entre la manera del ser *qua* existencia y *qua* ser-dado-delante en sentido amplio. En este apartado aportaremos razones sistemáticas para rechazar que el “ser-dado-delante en sentido amplísimo” sea algo así como un género que subsume a las demás maneras del ser, ya que lo que podemos llamar “la diferencia ontológica radical” entre existencia y ser-dado-delante amplio se tiene que extender a la relación de todas las maneras del ser entre sí. Ahora, aquella diferencia ontológica se mueve en el plano “intraontológico” y se distingue completamente de la *diferencia ontológica extro-vertida* entre el ser (sus maneras) y el ente, lo que ya se ha estudiado en Ivanoff-Sabogal (2023, p. 53).

legitimidad algo como siendo, p.e. en el caso de ocuparse con la diferencia entre un caballo *que es* y un unicornio *que no es*. De ahí que la interpretación de McDaniel se asiente en un error de base que impregna todo su planteamiento exegético: su enfoque se orienta a indagar el “concepto general del ser” en el sentido de ser real, existir, estar ahí, pues “en lo que sigue no distingo entre las nociones de existencia y ser [*being*] y lo que hay” (2017, p. 13), considerando erróneamente que “Heidegger aspira a una explicación del ‘ser’ que proporcione las condiciones necesarias y suficientes para ser una entidad [*entity*]” (2017, p. 14). Este enfoque obstaculiza la entrada a la problemática del ser en la variedad de sus maneras, con las que él mismo procura ocuparse, ya que el “concepto general del ser” no se orienta ni primaria ni mucho menos exclusivamente a determinar si algo es y según qué criterios. McDaniel pasa por alto que la meta fundamental ontológica no procura encontrar criterios para determinar algo como siendo (como ente), sino revelar las maneras del ser y buscar los rasgos que permitan justificar teóricamente que una manera del ser sea de hecho una manera *del ser*.

Esta primera pregunta se mueve, entonces, en lo que se debe llamar un plano *intraontológico*, ya que se problematizan las diversas maneras del ser entre sí desde la perspectiva de su unidad; no se tematiza el enlace entre el ser (sus diversas maneras) y el ente. En este plano intraontológico Heidegger plantea la pregunta en vista del problema de la cualificación de las maneras del ser a la luz de un concepto o idea o significado unitario del ser, *i.e.* si tales maneras son efectivamente “determinables a partir de un concepto unitario del ser en general” (GA 24, p. 250). El concepto o idea o significado unitario del ser, problema que se avista de forma efímera en *Ser y Tiempo* (Heidegger, 2006, p. 314), tiene por objetivo elemental posibilitar la identificación de una manera *del ser*, pues solo al amparo de un concepto unitario de lo que mienta “ser” se puede incluir legítimamente algo como perteneciendo a su coto. Esta empresa es más ardua de lo que parece a primera vista, sobre todo porque tropieza con dos dificultades. Primero, que el concepto del ser ni puede operar en las vías del género y la especie, ni es un concepto simple. Segundo, que entre las maneras del ser domina una diferencia “radical”, desde la raíz misma, lo que parece excluir la posibilidad de que posean algo en común. Ambas dificultades convergen y se aúnan en que para llevar a cabo con éxito la “cualificación” ontológica de las maneras *del ser* no se puede recurrir a la absolutización unilateral de una manera del ser, p.e. el ser-dado-delante en sentido amplio, que ocupe el lugar de un género superior simple que subsuma bajo sí a las demás en cuanto especies.

Comencemos con la primera dificultad. En las páginas inaugurales de *Ser y Tiempo*, Heidegger aborda tres prejuicios tradicionales acerca del ser. Aquí es relevante solo el segundo: “el concepto del ‘ser’ es indefinible” (Heidegger, 2006, p. 4). Heidegger concuerda *grosso modo* con la tradición de cara a la imposibilidad de definir el ser, pero esta concordancia se realiza con la cautela de una condición, porque tal definición es imposible solo “si *definitio fit per genus proximum et differentiam specificam*” (Heidegger,

2006, p. 4). Esta imposibilidad se debe a dos razones. Por un lado, más allá del ser no hay nada, por lo que no se puede colocar un género por encima suyo para, a la luz del mismo, lograr definir el ser con vistas a su género próximo, ya que este género también “sería”. Por otro lado, el ser no puede ser un género porque las diferencias específicas también “son” y estarían ya incorporadas en el género, lo cual imposibilita la especificación. Así, ni sobre el ser se erige un género más amplio, ni es él mismo un género. En una lección posterior a *Ser y Tiempo*, pero instalada en la vía fundamental ontológica, leemos que

el ser en general no es un género. Si uno llama la delimitación del concepto (el ὄρισμός), definición, entonces eso quiere decir: toda determinación definitiva del ser debe fracasar fundamentalmente. Si el ser ha de ser captado, debe serlo de una manera completamente diferente (GA 33, p. 37).

Estas dos razones son perfectamente conocidas por la tradición. Lo relevante para nuestro tema es que el rechazo de un ser genérico inviabiliza que, respecto a él, las maneras del ser ocupen la posición inferior a modo de especies subsumidas.

Rechazado el eje género-especie, la cualificación “ontológica” de las maneras del ser tampoco se puede entender según una subsunción bajo un concepto simple, ya que tal proceder atentaría frontalmente contra la variedad del ser mismo. Podría parecer que la razón para negar esta simplicidad se basa en que el ser es en cada caso el ser de un ente (Heidegger, 2006, pp. 6, 9, 37), por lo que la cantidad de “seres” sería coextensiva a la cantidad de entes. Con todo, esta razón es débil, porque soslaya lo decisivo: afirmar que habría tantos “seres” de acuerdo a cuántos entes hay no trae consigo necesariamente que tales “seres” sean diversos. Todo lo contrario, podría tratarse de uno y el mismo ser simple que tan solo se concreciona en diversos entes, pero haciéndolo en todos de la exacta misma manera, p.e. que el hombre es (existe), el gato es (existe), el número es (existe), Dios es (existe), el árbol es (existe), etc. Ya vimos más arriba que la ontología fundamental busca desbordar esta nivelación implícita de las maneras del ser, puesto que su interés filosófico principal no se orienta a determinar las condiciones para cualificar algo como “siendo”, sino más bien a examinar *cómo* algo o alguien está siendo, cuál es su *manera del ser*. Ciertamente, que los entes sean diversos es inmediatamente visible, p.e. hombres, mesas, libros, perros, gatos, cervezas, etc., pero lo principal es patentizar la variedad de los “seres”, de las maneras del ser, que corresponden a los entes.

La “riqueza de las articulaciones y vinculaciones” (GA 3, p. 224) que encierra el ser conlleva que este mismo es diverso, lo que repugna su reducción a una instancia conceptual simple. Heidegger tiene razón al rechazar un “concepto del ser sobrecogedor [*übergreifend*]” (GA 24, p. 250). Si una de sus maneras fungiera como concepto sobrecogedor o punto de referencia simple, p.e. *πρὸς ἕν* (*Metafísica*, 1003a33), se introduciría la absolutización unilateral-vertical de una manera del ser por sobre las otras y, por ende, la

subsunción reductiva de las inferiores específicas a la superior genérica. No obstante, dado que todas las maneras del ser pertenecen por igual al ser, o más preciso, todas cristalizan por igual el despliegue concreto del ser variado, es imposible que una de ellas se alce por encima de las demás con el fin de instaurarse como la instancia superior que subsuma a las demás en un esquema vertical reductivo, como sugiere Weinberger con su “ser-dado-delante de raíz [*root-Vorhandenheit*]” (1980, p. 243) o Barbaras, quien ignora esta irreductibilidad al considerar que Heidegger busca “reducir” (2021, p. 40) la manera del ser de la vida a la existencia. En efecto, y como profundizaremos más adelante, las maneras del ser acusan una interconexión horizontal o simétrica, ya que ninguna es menos o más “ser” que las otras, lo que nos aclara que en el texto se identifiquen constantemente con el ser (GA 24, pp. 109, 170, 171, 176, 317, 416, 430, etc.). Todas plasman con idéntica valencia diversas concreciones del ser que, *en cuanto tal*, es variado, por lo que entre ellas hay una total ausencia de lo que podemos llamar una “prioridad ontológica”.

Transitamos a la segunda dificultad. El ser carece de simplicidad al estar determinado por una variedad intrínseca, cuyos momentos están radicalmente diferenciados entre sí. ¿Cuál es, entonces, el concepto o rasgo unitario en común con referencia al cual se pueden cualificar las maneras del ser como maneras *del ser*? Para ello debemos observar un pasaje central de *Ser y Tiempo*, donde se precisan los dos rasgos esenciales del ser. En el pasaje que citaremos a continuación se modela una proto-definición hermenéutico-fenomenológica o, si se quiere, una “indicación formal”⁸ acerca del ser, que no se realiza en el cauce del *genus proximum et differentiam specificam*. En la p. 6 de *Ser y Tiempo* leemos: “el ser [...] aquello que determina al ente en cuanto ente, aquello con vistas a lo cual el ente, según cualquier modo en que se lo considere, está ya siempre comprendido”.

En este pasaje los términos puestos en relación consisten en el ser, por un lado, y en el ente, por otro lado. Sin embargo, si posamos la atención privilegiadamente en el ser, tal pasaje es significativo porque transparenta los dos rasgos del ser, gracias a los cuales podremos determinar si una “manera” pertenece o no al coto del ser. En el pasaje aflora, bien visto, la bidireccionalidad del fenómeno del ser en cuanto “sentido y fundamento” de los entes, tal como aparece en la p. 35 de *Ser y Tiempo*. La primera parte del pasaje se refiere al ser en cuanto el fundamento de los entes, no como si se tratase de un “en sí” hipostasiado, sino siempre en tanto que yace implícita y ocultamente en la dimensión abierta por un Dasein que lo está ya comprendiendo al comportarse familiarmente con los entes, a los que aquel fundamento determina en cuanto los entes respectivos que son, p.e. en su ser-cómo (manera del ser), en tanto que aparecen o se manifiestan a un Dasein.⁹ La

⁸ No nos podemos detener en la “indicación formal”, cf. al respecto de Lara (2008, p. 182 ss.).

⁹ Cf. Ivanoff-Sabogal (2024, p. 250 ss.) para un estudio exhaustivo sobre el ser en cuanto “sentido y fundamento”, así como sobre las malinterpretaciones objetivistas y

segunda parte expresa al ser en cuanto el sentido de los entes, acentuando en ello el movimiento comprensivo latente y preontológico de todo Dasein, quien existe siempre extáticamente distendido hacia el ser comprendido, a cuya luz puede descubrir interpretativamente y comportarse con los entes tal como de hecho lo hace, sea algo tan sencillo como escribir con un bolígrafo sobre un papel.

Toca visualizar que estos rasgos del ser corresponden por igual a las maneras del ser, con lo que comienza a palpar la verdadera cuestión de fondo, a saber, que el ser y sus maneras son lo mismo. En Heidegger el comportamiento y su carácter esencialmente intencional tiene por correlato a los entes (GA 24, pp. 85, 225), mientras que el ser o, como veremos, las maneras del ser en cuanto “sentido y fundamento” presentan las condiciones de posibilidad para el comportamiento más elemental del Dasein con los entes y para su descubrimiento en cuanto [*Als*] entes. Tomemos como punto de orientación inicial una circunstancia concreta: si nos comportamos dirigiéndonos intencionalmente hacia un libro, en tal comportamiento va supuesto que lo descubrimos en cuanto utensilio, independientemente de que puede adoptar diversas concreciones de acuerdo a la modificabilidad de su descubrimiento en un nexo de remisiones significativas de para-qué diferente, libro para leer, para regalar, para golpear, etc. En este comportamiento con el ente al que estamos descubriendo en cuanto libro, la manera del ser-a-la-mano no solo va implícita como el *fundamento* ontológico que determina al libro en cuanto utensilio o ente a-la-mano, sino que simultáneamente expresa el horizonte de *sentido* ontológico que posibilita la comprensibilidad (Heidegger, 2006, p. 151) de este ente en cuanto utensilio o ente a-la-mano, sentido hacia el cual está ya lanzada latentemente la comprensión de quién trata, aquí y ahora, con este libro (GA 24, pp. 426, 429, 454).

Esta articulación tricotómica entre comprensión-descubrimiento-comportamiento se visibiliza al advertir que el Dasein no existe primariamente como un espectador ante “meros” objetos dados delante, sea ante la percepción o la consciencia. El desempeño preteorético del Dasein mienta el existir común y corriente en que nos comportamos sin ningún distanciamiento reflexivo con los entes integrados en nuestro trato, entes que primariamente jamás son objetos indiferentes, sino utensilios que usamos, prójimos con quienes conversamos, animales con quienes jugamos, cosas a las que admiramos, etc. La razón de esta no-objetualidad consiste, *inter alia*, en que de buenas a primeras el Dasein no existe comportándose con un ente sin más, con un mero X ante el que exista reflexivamente distanciado y

subjetivistas del ser y sus maneras al ignorar lo “fenoménico”, es decir, que toda esta problemática ontológica se mueve en las coordenadas de la fenomenalidad. Solo quisiéramos mencionar que el fenómeno fenomenológico (diferenciado del vulgar y del formal) mienta el ser del ente, las maneras y los caracteres del ser (SuZ, p. 35); afirmar que “«fenómeno» no remite [...] a un objeto (un ente), ni tampoco a un carácter de ser (al ser de ese ente)” (Portillo, 2024, p. 302) solo es posible, por el lado del “ser de ese ente”, porque el autor reduce el fenómeno a una mera “herramienta disciplinaria” (cf. *ibid.*, p. 295), pasando por alto que el ser encarna el fenómeno fenomenológico (cf. *ibid.*, pp. 300, 301).

vivencialmente desligado, sino siempre involucrado en y reclamado por una situación concreta con un ente ya descubierto en cuanto ente *existente* (p.e. un prójimo), en cuanto ente *viviente* (p.e. un gato), en cuanto *utensilio* (p.e. una pluma), etc. Por su parte, de acuerdo a una diferenciación analítica que no desgaja la unidad fáctica de lo diferenciado, aquellos descubrimientos solo son posibles a la luz de una concomitante e implícita comprensión del respectivo ser o, mejor, manera del ser del ente con el que tratamos, p.e. del ente viviente a la luz de su *vida*, del utensilio a la luz de su *ser-a-la-mano*, del ente dado-delante a la luz de su *ser-dado-delante*, etc. (GA 24, p. 317).

En otras palabras, en todo comportamiento ya estamos descubriendo al ente en cuanto ente, pero también ya marcha a todo vapor la concomitante comprensión implícita de nuestra manera del ser (existencia) y, al mismo tiempo, la comprensión de la manera del ser del ente respectivo con que tratamos, p.e. tratar con nuestro gato supone descubrirlo en cuanto *viviente* a la luz de la *vida* y según el campo de posibilidades genuinas que le corresponden a la vida, p.e. “jugabilidad”, “alimentabilidad”, etc.¹⁰ Diferenciados fenoménicamente, pero siempre de la mano en el desempeño concreto de nuestro existir, la comprensión del ser “enraíza en el comportamiento volcado al ente” (GA 24, p. 466), mientras que el abrir (comprender) al ser en una de sus maneras y el descubrir al ente en cuanto ente posibilitan y explican nuestro comportamiento familiar con los entes que comparecen. Esta exposición sobre la comprensión (del ser y sus maneras), el descubrimiento (del ente en cuanto ente) y el comportamiento (con el ente) da cuenta por qué las maneras del ser se cualifican en cuanto maneras *del ser*. En el pasaje sobre la proto-definición del ser que venimos interpretando se indica al ser como “sentido y fundamento” de los entes, pero vemos que de hecho las propias maneras del ser expresan el “sentido y fundamento” de los entes. La delimitación conceptual del ser en cuanto “sentido y fundamento” de los entes es coextensiva a la determinación de las maneras del ser.

Lo expuesto ilustra que la pregunta planteada y no respondida por Heidegger es tramposa. Ciertamente, el objetivo de ningún modo puede reposar en encontrar un concepto simple y “omniabarcador [*übergreifenden*]” (GA 24, p. 250) del ser para subsumir en él las respectivas maneras del ser y para en ello cualificarlas como tales, otorgándoles permiso de residencia en el terreno ontológico, pues ya se ha mostrado la imposibilidad de legitimar una manera del ser en cuanto manera *del ser* por vía de su subsunción a una instancia genérica o más simple. Sin embargo, tal pregunta sí parece sugerir que la relación entre el ser y sus maneras reviste la característica de dos módulos yuxtapuestos el uno al otro que recién deben ponerse en contacto entre sí, para luego preguntar en qué sentido uno de ellos pertenece justificadamente al otro. Empero, estas consideraciones son erradas, porque

¹⁰ Podemos descubrir al ente a la luz de una manera del ser que no es la suya “específica” en el sentido de “más propia” (GA 24, pp. 24, 30, 36, 99, 172, 174, 218, 222, 455; Heidegger, 2006, p. 15); para tal tema y los referentes a la posibilidad del “error” o, mejor, malcomprensión cf. Ivanoff-Sabogal (2024, p. 255 ss.).

preguntarse por la cualificación ontológica de las maneras del ser es preguntarse por el ser mismo, pues el ser y su concepto o idea no se diferencia de las maneras del ser, las cuales se identifican repetidas veces (junto con los caracteres del ser) con el ser, tal como ya lo indicamos más arriba. Por consiguiente, pretender enlazarlas a él sería como enlazarlas a sí mismas, lo cual es una mera tautología. Las maneras del ser son, al menos en parte, el ser mismo, visibilizándose tal identidad y, por lo tanto, su “cualificación” ontológica al amparo de que todas y cada una de ellas cristalizan, en diversas circunstancias y de acuerdo a los múltiples modos de comportamiento del Dasein, el “sentido y fundamento” de los entes.

Ahora entendemos qué mienta Heidegger con que “el concepto del ser no es para nada simple” (GA 24, p. 318), pues “lo diferente” del ente, esto es, “el ser mismo, desvela en sí una estructura más y más rica” (GA 24, p. 109), “de ninguna manera simple” (GA 24, p. 318). En este caso lo contrario de simple no es compuesto, sino complejo o polifacético, dado que el ser alberga una variedad de maneras en las que aquel está ya desplegado. La variedad de las maneras del ser refleja que el ser mismo carece de las determinaciones de simplicidad, ya que está intrínsecamente caracterizado por lo que llamaremos un polifacetismo interno. A raíz de este polifacetismo del ser variado, en el plano conceptual no puede aportarse un concepto simple del ser a cuya luz sean “determinables” las maneras del ser. Sabemos que el ser se caracteriza por los dos rasgos esenciales de “sentido y fundamento” de los entes, pero sabemos también que tal caracterización la comparte con las maneras del ser, las que por eso mismo se “cualifican” ontológicamente como maneras *del ser*, entretejiéndose de hecho con el ser. Así, al menos parcialmente y acentuando la temática del “tercer problema fundamental de la fenomenología”, el ser se revela como un *concepto unitario complejo*: complejo porque consiste él mismo en sus diversas maneras; unitario porque estas están unificadas formalmente por expresar todas el “sentido y fundamento” de los entes, la *existencia* del existente, la *vida* del viviente, etc.

Esta *unidad conceptual* (compleja) debe enraizar en un suelo fenoménico, pues de lo contrario permanecería en un nivel puramente “abstracto”, desarraigado de las cosas concretas desde la que debe partir metodológicamente la conceptualización filosófica. Atestiguaremos que tales maneras del ser conforman también una *unidad fáctica* desde la arista de su apertura concreta y experienciable. A esta unidad fáctica la captamos hermenéutico-fenomenológicamente en la comprensión preontológica del Dasein en cuanto el campo unitario de la apertura simultánea concreta de las diversas maneras del ser.¹¹

¹¹ Desplazar el análisis al nivel del tiempo no resuelve los problemas. Inteligir la unidad del ser polifacético reposaría, por un lado, en la temporalidad [*Temporalität*] horizontal en tanto que sostiene la comprensibilidad de las maneras del ser “categoriales” y, por otro lado, en la tiempoidad [*Zeitlichkeit*] extática propia de la existencia del Dasein. Sin embargo, ambas tendrían que unirse en el “tiempo originario [*ursprüngliche Zeit*]” (von Herrmann, 1987, pp. 195, 236), el cual tampoco refleja una simplicidad, ya que

4. La unidad de la variedad ontológica en el campo fáctico del Dasein

Hagamos memoria de la segunda pregunta: “¿cómo debe captarse la unidad del concepto del ser en relación a una posible variedad de maneras del ser?”. Este “cómo” sugiere, ante todo, el acceso y tratamiento metodológico de la problemática. Evidentemente el método es el hermenéutico-fenomenológico, gracias al cual se explicita el hecho de que el Dasein existe, en su desempeño preteorético concreto, comprendiendo al ser (Heidegger, 2006, p. 37). La tesis de que el “ser es en cada caso el ser de un ente” (Heidegger, 2006, 9; GA 24, p. 456) es coherente con este enfoque *concreto* de una ontología que despega metodológicamente a partir de los comportamientos preteorético-cotidianos del Dasein en su comprensión del ser (Heidegger, 2006, pp. 38, 436). Por eso, resulta incomprensible la afirmación de que “Heidegger diferencia en los primeros párrafos”, de *Ser y Tiempo*, “entre el ente, el ser del ente y el ser mismo” (Gutschmidt/Schmidt, 2020, p. 122). Lo llamativo de esta afirmación concierne al nivel ontológico, ya que no solo es textualmente imprecisa, sino que entre el ser del ente y el ser mismo no hay diferencia alguna: el ser del ente “es” el ser mismo, que desde ninguna perspectiva se identifica con una hipótesis abstracta.¹² Sea que se lo llame de uno u otro modo, el “ser del ente” (Heidegger, 2006, p. 35) está determinado *concretamente* por un polifacetismo interno que se debe a sus diversas maneras, cuyo acceso y explicitación se realizan tomando como piedra de toque el desempeño corriente del Dasein.

Su explicitación se sostiene en que ya en el ámbito preteorético a todo Dasein le es constitutivo un acceso a una variedad de maneras del ser, por lo que la explicitación consiste en poner filosóficamente en evidencia y en formular en conceptos adecuados lo que ya estaba abierto preteoréticamente o “preconceptualmente” (GA 24, p. 399). Es decir, las maneras del ser están abiertas a priori en su inmersión en el transcurso del acontecer concreto de la comprensión preontológica del ser que pertenece a todo Dasein en cuanto tal, por lo que el análisis filosófico las puede develar como las condiciones que posibilitan que el Dasein se comporte como de hecho, fácticamente, lo

está configurado simultáneamente por la temporalidad y la tiempoidad. Que el tiempo originario sea complejo, al igual que el ser, no es casualidad, pues el tiempo no es una parcela adyacente al ser: la “pregunta por el sentido del ser”, el tiempo, “pregunta por él mismo”, por el ser, “en la medida en que está inmerso en la comprensibilidad del Dasein” (Heidegger, 2006, p. 152), de forma que el tiempo no es extraño al ser, sino su interna articulación extático-horizontal en cuanto que abierto a y en la comprensión. El tiempo originario se devela tan complejo como el ser y nuevamente tendría que plantearse el problema de la unidad.

¹² Cualquier objeción de “ontocentrismo” a la ontología fundamental es imprecisa y vaga: imprecisa, pues entre el ser y el ente se establece una diferenciación, pero no una separación, por lo que no se puede estudiar el ser obliterando el ente (cf. Heidegger, 2006, pp. 31, 36; GA 22, p. 9; GA 23, p. 30; GA 24, p. 456; GA 80.1, pp. 166, 201); vaga, porque ignora la variedad del ser, por lo que el *ὄντος* que ocuparía el “centro” no es un punto fijo, sino recién determinable y siempre modificable. Por último, objetarle a una ontología ser “ontocéntrica” es tan agudo como criticarle a una estética ser “kallocéntrica”.

hace, sea algo tan trivial como, por ejemplo, estar sentado en una banca. Esta referencialidad del ser en sus maneras al Dasein y viceversa es aludida por Heidegger cuando afirma lacónicamente que “el ser existe” (GA 24, 318). Esta tesis no conlleva una reducción subjetivista del ser, al que se lo engendraría mentalmente en y por la consciencia, sino que el ser en sus maneras es abrible y, en efecto, está ya abierto en la comprensión preontológica que tenemos del él. De esta forma, “toda problemática ontológica en general se reconduce” a la interpretación del Dasein en cuanto existencia comprensora del ser (GA 24, p. 220), pues la “ontología [...] *busca captar al ente con vistas a su ser teniendo en cuenta al Dasein*” (GA 24, p. 155).

La referencialidad inextricable entre el Dasein y el ser (o maneras del ser, como ya sabemos) esclarece que “trabajar concretamente” (Heidegger, 2006, p. 1) la *pregunta por el ser* significa que esta se plantea e inquiere “en la retro-referencialidad a la *comprensión del ser*” (von Herrmann, 2023, p. 18). A la comprensión del ser, por su parte, se la indaga según el hilo conductor de nuestros comportamientos cotidianos elementales, en los cuales, como vimos más arriba, yacen latentes las diversas maneras comprendidas del ser. Es decir, en estos comportamientos cotidianos basales se anuncia lo que debemos llamar la *multidimensionalidad comprensiva* del Dasein, la cual corresponde necesariamente al *polifacetismo interno* del ser.¹³ Este juego mutuo entre el polifacetismo del ser en cuanto lo abrible y la multidimensionalidad comprensiva del Dasein en cuanto lo aperturante yace supuesto cuando Heidegger indica la “*estructura en sí variada del ser de un ente – y con ello de la comprensión del ser en general*” (GA 24, p. 291). Este pasaje es decisivo de cara a nuestro tema sobre la unidad fáctica del ser en la variedad de sus maneras, porque nos mueve a captar las dos caras de la misma moneda: (a) la variedad de las maneras del ser en que yace desplegado concretamente el ser polifacético (GA 24, p. 25) y (b) al mismo tiempo nuestro acceso “variado” a ellas, aunque Heidegger deja abierto cómo y a cuántas podemos acceder simultáneamente, lo que resolveremos más adelante.

Reparar en nuestro acceso “variado” a ellas nos permite ver que el despliegue polifacético del ser en la variedad de sus maneras no trae consigo una desintegración en momentos recíprocamente carentes de engarce. Dado que “el ser se nos da en la comprensión del ser” (GA 24, p. 21), que es esencialmente multidimensional, el ser en su variedad prevalece *de facto* unitariamente desplegado y engarzado. Lo que fijaremos conceptualmente con el título de la *apertura simultánea* de la existencia con otras maneras del ser se sostiene en los dos pilares del polifacetismo del ser y de la multidimensionalidad comprensiva del Dasein. Justamente tal apertura simultánea es el suelo fenoménico que permite mostrar y acreditar que el ser, en la variedad de sus maneras, posea una unidad fáctica concreta, la cual *acontece* en la comprensión de todo Dasein común y corriente. Hacia el final del §15 de

¹³ Estos dos fenómenos reflejan el pilar de lo que debemos llamar una *ontología iridiscente* en cuanto una radicalización de la ontología fundamental y que cabe desarrollar en investigaciones posteriores.

GA 24 Heidegger resume en ocho puntos lo que ha ganado teóricamente gracias a su discusión con Kant. Nos concentramos en el punto sexto, porque nos prepara el terreno para captar aquella unidad fáctica a la luz de la apertura simultánea.¹⁴

“La comprensión del ser [...] *abarca* tanto al ser del Dasein, así como también al ser de los entes intramundanos que no son Dasein” (GA 24, p. 250). Dado el contexto temático del pasaje y también considerando la identificación recurrente que establece Heidegger entre el ser y sus maneras, es interpretativamente legítimo y cósicamente [*sachlich*] forzoso que tomemos al ser en el sentido de manera del ser. Ahora, en este pasaje palpita de forma tácita la apertura simultánea de la existencia con *otras* maneras del ser. Por supuesto, todo Dasein también comprende la existencia ajena o “co-existencia [*Mit-existenz*]” (Uscatescu Barrón, 1992, p. 210) de sus prójimos, al menos en sentido formal, p.e. al amigo, al enemigo, al sastre, etc. (Heidegger, 2006, p. 123). Sin embargo, como es la misma manera que la del propio Dasein, aquel pasaje puede enfatizar tranquilamente las maneras del ser que pertenecen a los entes no existentes, entes que no son Dasein, cuyas maneras mientan las “maneras del ser categoriales” (von Herrmann, 2023, p. 29). En efecto, la categorialidad corresponde a las determinaciones ontológicas de todos los entes que carecen del carácter del Dasein (Heidegger, 2006, p. 44), p.e. el cielo, la ventana, el libro, el perro, etc. Tal categorialidad se contrapone a la existencialidad¹⁵ en cuanto la fijación conceptual que abarca exclusivamente a los entes existentes, los Dasein, sea el propio o el ajeno. Así, la comprensión multidimensional del ser polifacético se correlaciona simultáneamente a la manera “existencial” del ser y a las maneras “categoriales”.

La apertura simultánea de la “existencialidad” y de las “categoriales” tan solo plasma en el ámbito conceptual el hecho de que en nuestro existir cotidiano no solo comprendemos formal e implícitamente nuestra existencia, sea que nos desempeñamos en la propiedad o impropiiedad,¹⁶ sino siempre ya otras maneras del ser que corresponden a los entes con que tratamos, p.e. los zapatos que reparamos, el búho al que admiramos, etc. Para visualizar esta función “unificadora” de la apertura simultánea traspongámonos a una situación: en una conferencia académica todos estamos comprendiendo implícitamente al mismo tiempo nuestro propio *existir*, i.e. que nos desempeñamos

¹⁴ Su acreditación la realizamos desde las cosas mismas, si bien valga advertir que ya en *Ser y Tiempo* se apunta tácitamente hacia la apertura simultánea de la mano de la “co-comprensión” (cf. Heidegger, 2006, pp. 152, 312, 315).

¹⁵ Aquí tomamos “existencialidad” en su sentido amplio, como el conjunto de determinaciones y estructuras propias de la existencia (Heidegger, 2006, pp. 12 ss., 38, 212, etc.), los “existenciales”; su sentido estricto se refiere al primer momento estructural del cuidado [*Sorge*] (Heidegger, 2006, pp. 181, 191, 316, etc.).

¹⁶ Sin esta comprensión formal el Dasein no podría comprenderse y asumirse modalmente ni en sentido apropiado ni impropio, pues no estaría existiendo abierto y confrontado a sí mismo (cf. Heidegger, 2006, pp. 12, 144). Para una aclaración de la “comprensión formal de la existencia”, cf. Ivanoff-Sabogal (2024, p. 253).

optando por la posibilidad de escuchar la conferencia, la silla *a la mano* sobre la que nos sentamos, los prójimos que nos rodean *coexistiendo*, los tordos que *viven* gorjeando fuera del recinto, si el conferencista nos aburre puede que nos volquemos a observar la pared como simplemente *dada-delante*, etc. Este ejemplo pone de relieve el hecho de que la apertura simultánea que venimos dilucidando no solo es unificadora, sino también dinámica por esencia, porque arraiga en las múltiples e impredecibles situaciones concretas del Dasein. La apertura simultánea acusa un carácter situativamente lábil desde dos ángulos, desde la perspectiva de la amplitud de maneras que abarca y del protagonismo que una de ellas asume.

Primero, desde la perspectiva de su amplitud, el carácter lábil de la apertura simultánea se atestigua en que la comprensión del Dasein puede abarcar situativamente menos o más maneras del ser, lo que depende de que el trato del Dasein puede abarcar menos o más entes, p.e. conversando con un colega en un café comprendemos el *ser-a-la-mano* de la taza, la *existencia* del prójimo, la *vida* de la ardilla que acecha, etc.; sin embargo, si la ardilla se retira a su guarida y no nos hacemos presente ningún ente viviente, la vida en cuanto manera del ser se amortigua porque no está actualmente abierta en nuestro campo comprensivo. La apertura simultánea se desenvuelve siempre en un movimiento elástico que puede abarcar menos o más maneras del ser según la situación concreta, pero que no cesa por ello de tener la posibilidad de abarcarlas a todas, pensemos que en el ejemplo del café los dos colegas discuten sobre el principio de no contradicción, con lo que afloraría tácitamente la *subsistencia*. Más arriba señalamos que todas las maneras *del ser* son horizontales o simétricas entre sí desde la arista ontológica y no hay una prioridad ontológica de unas sobre otras (todas son por igual “ser”), pero desde el ángulo de su apertura cotidiana y, por lo tanto, de su acceso metodológico sí se da una prioridad de las maneras del ser preteoréticas por sobre las teoréticas. Esta prioridad cotidiano-metodológica se debe a que todo Dasein comprende *necesariamente* las maneras preteoréticamente accesibles (existencia, ser-a-la-mano, vida, ser-dado-delante en sentido amplio), aunque tal vez no siempre a todas al mismo tiempo; mientras que todo Dasein comprende *potencialmente* las maneras teoréticamente accesibles (ser-dado-delante estricto y subsistencia).

Segundo, desde la perspectiva del protagonismo, el carácter lábil de la apertura simultánea se debe a que la manera del ser que adopta tácitamente el rol central depende situativamente del ente al que dirigimos especialmente la atención circunstancial de nuestro comportamiento. El ente al que volcamos directamente nuestro comportamiento (nivel óptico) repercute en que su manera del ser (nivel ontológico) ocupa un papel protagónico, una centralidad circunstancial respecto a las demás. Por ejemplo, en el caso de que en la conferencia nuestro comportamiento se dirija privilegiadamente hacia los tordos que gorjean y no hacia el conferenciante, entonces la manera del ser que asume el protagonismo es la vida. Este protagonismo no excluye que al mismo tiempo estén siendo comprendidas las maneras del ser de los entes

“de trasfondo” que también integran la circunstancia, p.e. el ser-a-la-mano de la mesa y la silla, la existencia (ajena) del conferenciante, etc. Estos entes – silla, mesa, conferenciante – no están ausentes, solo “descentradas” y, por consecuencia, también lo están sus respectivas maneras del ser, las cuales están igualmente comprendidas (abiertas) en la circunstancia, aunque sin ocupar el papel central. Ahora, correspondientemente a la fluctuación vívida de nuestro existir, el protagonismo puede modificarse en todo momento. Podemos trasladar la dirección intencional del comportamiento desde los tordos al conferenciante, con lo que ahora la manera del ser protagónica estribaría en la existencia (ajena), etc.¹⁷ Es decir, la apertura simultánea dista esencialmente de todo rasgo estático y fijo, puesto que consiste en un suceso cuyo rumbo es constantemente modificable y dinámicamente desempeñado.

Al respecto, Frede distingue rectamente la “irreductibilidad” de las maneras del ser entre sí, pero yerra al valorar tal irreductibilidad como “insatisfactoria” aduciendo que “en la vida cotidiana no saltamos de una manera de comprender a otra, como sobre zanjas profundas” (Frede, 2013, p. 284). Su interpretación tiene por base una confusión fundamental: en el plano teorético-conceptual tales maneras son irreductibles entre sí, como ya vimos, pero en el plano fáctico de nuestros desempeños concretos muy diversas maneras del ser siempre se encuentran ya abiertas simultáneamente, si bien tal apertura admite protagonismos diferentes. Por eso, como lo ha graficado nuestro ejemplo, no hay ningún “salto” que tome lugar, sino más bien (a) un aumento o disminución de las maneras del ser integradas de hecho en la situación y (b) una reorientación de nuestra atención en nuestro comportamiento con los entes y, por ello, del protagonismo que pueden adoptar las maneras del ser circunstancialmente ya abiertas. Esta compleja apertura simultánea tiene que estar presupuesta por Heidegger cuando indica que nuestra comprensión preontológica del ser se caracteriza por el “oscilar de un lado a otro en la polifonía” de la “diversidad [*Vielfältigkeit*] del ser” (GA 27, p. 322).¹⁸

Como se ha ejemplificado, todos comprendemos “necesariamente ya una variedad de diferentes entes en su ser” (GA 24, p. 301), sea que nos desempeñemos en la ciencia o fuera de ella, que pertenezcamos a tal o cual continente o época, que nos encontremos solos en la oficina o paseando acompañados por la playa, trabajando o jugando, etc. Por lo dicho, todo Dasein existe de antemano comprendiendo simultáneamente su propia manera “existencial” del ser y muchas, potencialmente todas, las maneras “categoriales” del ser. Esta apertura simultánea y su posibilidad de abarcar unitariamente todas las maneras del ser palpita en un pasaje que condensa lo expuesto, a saber, que “al Dasein le pertenece igual de originariamente – como

¹⁷ Desde este lugar se abre la vía para un fructífero diálogo con el “halo de la consciencia [*Bewußtseinshof*]” (Husserl, 2009, p. 71 ss.), mostrando los paralelismos de los niveles óntico-intencional y ontológico-comprensivo, ya que a la relación protagonismo/trasfondo de los entes entendidos (Husserl) le corresponde necesariamente la relación protagonismo/trasfondo de las maneras del ser comprendidas (Heidegger).

¹⁸ Cf. también GA 29/30, p. 514.

constituyente de la comprensión de su existencia —: una comprensión del ser de todo”, *todo*, “ente que no tiene carácter de Dasein” (Heidegger, 2006, p. 13, cf. p. 56). Esta comprensión a priori del ser es el ámbito fáctico que *puede* abarcar unitariamente todas las diversas maneras del ser, por lo que su unidad fáctica tiene por suelo fenoménico su estar comprendidas (abiertas) en el desempeño concreto y cotidiano del Dasein, enfocado este desde el ángulo de su comprensión preontológica del ser.¹⁹

Esta unidad fáctica no contraría que la indagación hermenéutico-fenomenológica aspire a elaborar una “genealogía que no construya deductivamente” las diversas maneras del ser, poniéndose en marcha en un atravesamiento genealógico entre ellas.²⁰ Este proceder genealógico no las reduce genéricamente las unas a las otras; tan solo es fiel a la primacía genética y, por tanto, metodológica que deben adoptar las maneras preteóricas del ser, no porque subsuman a las teóricas, sino por su inmediata accesibilidad por todo Dasein, lo que viabiliza explicitarlas desde su latencia en el existir cotidiano. Enfocando los comportamientos de la “cotidianidad promedio” y enfatizando en ellos las ocupaciones elementales con utensilios solo a modo de “fenómenos ejemplares” (Heidegger, 2006, pp. 16, 352), pues p.e. ya en el andar usamos el suelo, las primeras maneras del ser divisadas son la existencia y el ser-a-la-mano. Pero como no tratamos exclusivamente con utensilios, sino también con animales, prójimos, “cosas” y, si se es científico o filósofo, con objetualidades y subsistencias, la analítica se ve impulsada — desde la “situación hermenéutica” del existir común y corriente — a ampliar el rango de su campo de operaciones en círculos concéntricos cada vez más amplios, p.e. el análisis llega a abordar “otro campo fenoménico de la cotidianidad” (Heidegger, 2006, p. 114) para incorporar a los coexistentes, y lo propio tendría que realizarse con la vida de plantas y animales.²¹

¹⁹ La apertura simultánea entre la existencia y las maneras categoriales del ser aclara la conceptualización del “Dasein”. En “*Da-sein* ‘-sein’ significa la existencia. En el desempeño del existir está comprendido, abierto, el ser en cuanto existencia y el ser en cuanto perteneciente a los entes que no son Dasein. El ‘Da-’ en el término ‘*Da-sein*’ significa esta apertura desbloqueada [*aufgeschlossen*] [...] de la existencia y las maneras del ser que no pertenecen al Dasein” (von Herrmann, 2019, p. 41). “Dasein” reúne la apertura bidimensional existencial-categorial del ser, de forma que está conceptualizado a la luz de la apertura simultánea de “existencialidad” y “categorialidad”. La conceptualización del Dasein arraiga en su exposición fáctica a esta apertura simultánea; de lo contrario no cualificaría como una conceptualización originaria desde las cosas mismas: “la interpretación puede elaborar la conceptualidad perteneciente al ente [...] a partir de este mismo o forzarlo a conceptos a los que el ente se resiste de acuerdo a su tipo del ser” (Heidegger, 2006, p. 150).

²⁰ Un estudio pormenorizado sobre este aspecto metodológico en Ivanoff-Sabogal (2024, p. 258 ss.).

²¹ Para un desmontaje sobre malentendidos interpretativos en torno a la relación entre existencia y vida, cf. Blaya Melchor, quien pertinentemente capta y acentúa “la vida como específico modo del ser” (2024, p. 102), lo que de hecho es el caso (GA 29/30, p. 277). Con ello se refiere a lo que llamamos aquí las maneras del ser, las cuales representan implícitamente el hilo conductor de sus análisis (2024, pp. 103 ss., 112, 113) y, por supuesto, de los análisis comparativos del mismo Heidegger sobre la “vida” de animales y plantas,

No obstante, las maneras del ser desveladas por la ontología fundamental no son necesariamente las únicas. El polifacetismo del ser en su lazo con la multidimensionalidad comprensiva y, sustentada en ambas, la apertura simultánea de la manera existencial y de las categoriales del ser, enseñan que el Dasein en su comprensión preontológica es el punto de encuentro concretamente experienciable donde brota la unidad fáctica del ser en la totalidad de sus maneras. El arraigo de la totalidad unitaria de las maneras del ser en el existir concreto, cuyos contornos no pueden apresarse concluyentemente, la revela en su dinamismo y porosidad, pues es propensa a amplificaciones. Si nuestra comprensión del ser es finita, sobre todo situada e histórica, si por eso se nos sustrae el acceso filosófico a una tipología cerrada que anticipe todas las maneras del ser y si por eso su totalidad se asoma en su inagotabilidad, entonces la opacidad se documenta como rasgo esencial de dicha totalidad. Esta opacidad imposibilita fijar tal totalidad en un armazón teórico cerrado, obligando a asirla en una teoría sistemáticamente elaborada que sí apunte a la totalidad, pero que incluya en sus propias coordenadas teóricas su esencial inacabamiento. Inagotabilidad del ser e inacabamiento teórico a raíz de nuestra finitud comprensiva van de la mano; y acaso desde este suelo se revela el sentido de que “la idea del ser en general está íntimamente ligada a la finitud del Dasein” (GA 28, p. 237). A modo de ejemplo, con base en la ontología fundamental se debe indagar si la “naturalidad en la naturaleza” (GA 29/30, p. 403) refleja una manera del ser, tal como sugiere Tsoullos (2024, p. 173); por su lado, en el pensamiento onto-histórico aflora lo que, a nuestro juicio, cristaliza una manera del ser, *i.e.* la disponibilidad persistente [*Bestand*], pues luego del “giro” la variedad de maneras del ser muta de terminología, titulándose como el “resquebrajamiento del ser [*Zerklüftung des Seyns*]” (GA 65, pp. 235, 244, 278), pero no se descarta; finalmente, dada la irrupción de la tecnología virtual en nuestra época cabe examinar si al “ciber-ente [*cyberbeing*]” (Polt, 2015, p. 194) le corresponde una manera del ser hasta ahora no desvelada o si, al contrario, está incorporado en el horizonte del ser-a-la-mano.

5. Recapitulación y prospección

Hemos procurado responder dos preguntas que Heidegger planteó, pero que dejó irresueltas. A la primera le dimos respuesta a partir del *concepto complejo unitario* del ser a raíz de la variedad de sus maneras y considerando la problemática de la “cualificación” ontológica de estas, mientras que la segunda fue respondida con las miras puestas en que la *unidad fáctica* de la eventual totalidad de las maneras del ser se da gracias a su apertura simultánea en la comprensión preontológica que pertenece a todo Dasein. Para ello se ha incursionado en los textos con rigor, pero sobre todo en la

la “existencia” del hombre y el “ser-dado-delante” de la piedra (cf. GA 29/30, pp. 292, 288, 290).

dirección del sentido de las cosas a que apuntan los textos, lo que contribuye a una radicalización de la investigación hermenéutico-fenomenológica a través de la apertura de la posibilidad de visibilizar nuevos fenómenos: el polifacetismo interno del ser, la multidimensionalidad comprensiva, la apertura simultánea de “existencialidad” y “categorialidades”, así como la inagotabilidad de la totalidad unitaria de las maneras del ser.

Estas maneras del ser presentan solo uno de los dos miembros que conforman igual de originariamente la “*articulación fundamental del ser*” (GA 24, p. 24). A su lado va el miembro del ser-qué, tradicionalmente *essentia*, siendo este igual de originario que el ser-cómo o las maneras del ser. Por si la complejidad no fuera ya suficiente, este ser-qué tampoco es simple, pues se bifurca más agudamente en el ser-qué de las “categorialidades” y en el ser-quién de la “existencia” (GA 24, pp. 157, 169). Así como el ser-cómo mienta las maneras del ser, el ser-qué/quién se identifica con los caracteres del ser. La unidad de las maneras y los caracteres del ser determinan, entonces, la “constitución del ser” o “estructura del ser” (GA 24, p. 109) de los entes, p.e. en el caso del utensilio el ser-qué consiste en su condición de reposo, mientras que su ser-cómo en el ser-a-la-mano (GA 24, p. 432; Heidegger, 2006, pp. 69, 353).²² *Todo ente* está determinado al mismo tiempo por una manera del ser y, desde ella, por su correspondiente carácter del ser (GA 24, pp. 141, 461), pues “la articulación del ser varía con la respectiva manera del ser de un ente” (GA 24, p. 170). Esta tenue primacía de las maneras del ser por sobre los caracteres del ser por cuanto que aquellas son la instancia que prefigura si el ente respectivo está articulado por un ser-qué o ser-quién, legitima que nos hayamos ocupado primero con ellas. No obstante, para captar la totalidad unitaria del ser no basta examinar las maneras del ser, sino también los caracteres del ser, de forma que queda pendiente una investigación complementaria que incorpore a estos últimos.

Referencias

- ARISTÓTELES, (2018). *Metafísica*. Edición trilingüe, Trad. V. García Yebra, Barcelona: Gredos.
- RENAUD, Barbaras (2021). *Introduction to a Phenomenology of Life*, Indiana: Indiana University.
- BLAYA MELCHOR, Eva (2024). La filosofía heideggeriana no es antropocéntrica. La peculiaridad y la introducción de la vida en la moral. *Studia Heideggeriana*, Vol. XIII, pp. 99-119. <https://doi.org/10.46605/sh.vol13.2024.246>
- CARMAN, Taylor (2003). *Heidegger's Analytic*. Interpretation, Discourse, and Authenticity in Being and Time. Cambridge: Cambridge University.

²² Cf. al respecto von Herrmann, 2005, p. 187.

- CIMINO, Antonio (2013). *Phänomenologie und Vollzug*. Heideggers performative Philosophie des faktischen Lebens. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- DAHLSTROM, Daniel (2017). Rethinking Difference. H. Zaborowski (ed.). *Heidegger's Question of Being*. Dasein, Truth and History. Washington: The Catholic University of America, pp. 8-25.
- FREDE, Dorothea (2013). Zum Sinn von Sein und Seinsverstehen, en D. Thomä (ed.), *Heidegger Handbuch*. Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, pp. 279-284
- GUTSCHMIDT, Rico/SCHMIDT, Stefan W. (2020). Martin Heidegger – Kritik der Metaphysik im Ausgang von Welt und Sein. *Phänomenologische Metaphysik*, T. Keiling (ed.). Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 112-154.
- HEIDEGGER, Martin (2006). *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer. 19a ed.
- HEIDEGGER, Martin, GA 3. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1991.
- HEIDEGGER, Martin, GA 22. *Die Grundbegriffen der antiken Philosophie*. Ed. F.-K. Blust, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1993.
- HEIDEGGER, Martin, GA 23, *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant*. Ed. H. Vetter, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2005.
- HEIDEGGER, Martin, GA 25, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Ed. I. Görland, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin, GA 26, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Ed. K. Held. Frankfurt a.M.: Klostermann, 1978.
- HEIDEGGER, Martin, GA 27, *Einleitung in die Philosophie*. Eds. O. Saame, I. Saame-Speidel, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2001.
- HEIDEGGER, Martin, GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*. Ed. C. Strube, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Welt - Endlichkeit – Einsamkeit. Ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin, GA 33, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3*. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft. Ed. H. Hüni, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1981.
- HEIDEGGER, Martin, GA 65. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2014.
- HEIDEGGER, Martin, GA 80.1, *Vorträge*. Teil 1: 1915 bis 1932. Ed. G. Neumann, Frankfurt a.M.: Klostermann, 2016.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (1987). Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von “Sein und Zeit”, Band I. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (1991). Heideggers “Grundprobleme der Phänomenologie”. Zur “Zweiten Hälfte” von “Sein und Zeit”. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (2005). *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins*. Ein Kommentar zu “Sein und Zeit”, Band II. Frankfurt a.M.: Klostermann.

- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (2019). *Transzendenz und Ereignis*. Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“. Ein Kommentar. Würzburg: Königsuasen & Neumann.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (2023). *Hermeneutische Phänomenologie der Zeitlichkeit des Daseins*. Zwei Freiburger Seminare zu Martin Heideggers “Sein und Zeit”. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- HUSSERL, Edmund (2009). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Text- und seitengleich nach der kritischen Edition in Husserliana III/1. Hamburg: Meiner.
- IVANOFF-SABOGAL, Christian (2023). La diferencia ontológica según las maneras del ser en la ontología-fundamental. *Contrastes*. Vol. XXVIII (1), pp. 41-60. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v27i3.13613>
- IVANOFF-SABOGAL, Christian (2024). Pertenencia “específica” y modificabilidad de las maneras del ser. *Studia Heideggeriana*, Vol. XIII, pp. 243-265. 10.46605/sh.vol13.2024.237
- LARA, Francisco de (2008). *Phänomenologie der Möglichkeit*. Grundzüge der Philosophie Heideggers (1919-1923). Freiburg/München: Alber.
- MCDANIEL, Kris (2017). *The Fragmentation of Being*. Oxford: University Press.
- POLT, Richard (2015). A Heideggerian Critique of Cyberbeing. *Horizons of Authenticity in Phenomenology, Existentialism, and Moral Psychology*. H. Pedersen, M. Altman (eds.), Dordrecht: Springer, pp. 179-197.
- RODRÍGUEZ, Ramón (2018). Resolución y alteridad: ¿Hay una medida en el trato con el otro? *Ápeiron*. Estudios de filosofía, monográfico “Heidegger: caminos y giros del pensar”, 9, pp. 39-48.
- ROMBACH, Siegfried (2004). Gegenstandskonstitution und Seinsentwurf als Verzeitigung. Über die zeitliche Konstitution der Gegenstandstypen bei Husserl und den zeitlichen Entwurf der Seinsarten bei Heidegger. *Husserl Studies* (20), pp. 25-41.
- TSOULLOS, Aris (2024). Das vieldeutige Phänomen “Natur” in der Denkphase von *Sein und Zeit*. *Martin Heidegger. Ontología Fundamental y Fenomenología Hermenéutica*. C. Ivanoff-Sabogal (ed.). Quito: Editorial Universitaria, pp. 133-188.
- USCATESCU BARRÓN, Jorge (1992). *Die Grundartikulation des Seins*. Eine Untersuchung auf dem Boden der Fundamentalontologie Martin Heideggers. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- VELÁZQUEZ GONZÁLEZ, Juan (2021). La «conciencia práctica de sí mismo» según la trascendencia del Dasein. La interpretación ontológica de Heidegger del fenómeno de la autocomprensión en Kant. *Studia Heideggeriana*, Vol. X, pp. 171-187. <https://doi.org/10.46605/sh.vol10.2021.150>
- WEINBERGER, David (1980). Three Types of “Vorhandenheit”. *Research in Phenomenology*, Vol. X, pp. 235-250.
- PORTILLO PALMA, Fabián (2024). Ni «vulgar» ni «formal», sino «fenomenológico». El concepto de fenómeno y el oculto *Discours de la Méthode* heideggeriano. *Studia Heideggeriana*, Vol. XIII, pp. 285-304. <https://doi.org/10.46605/sh.vol13.2024.261>

Canciones más allá de los hombres. En torno a la poética de Paul Celan y el problema del humanismo en Martin Heidegger

Songs Beyond Men: On Paul Celan's Poetics and the Problem of Humanism in Martin Heidegger

JOSÉ LUIS UCHA SERRANO
(Universidad de Sevilla)

Resumen: En este texto vamos a meditar acerca de los versos finales del poema *Soles filamentos*. Con ellos vamos a pensar en la posibilidad de un pensamiento posterior al humanismo uniendo filosofía y poesía. Introduciremos la problemática a partir del único encuentro biográfico entre nuestras dos figuras principales, Martin Heidegger y Paul Celan. Trataremos de, sumariamente, resumir y abordar por qué nos resulta problemático el discurso humanista atendiendo a sus fundamentos y tratando de extraer sus consecuencias. Expondremos qué significación tuvo para Martin Heidegger el humanismo refiriéndonos a la carta escrita a Jean Beaufret en 1946, la *Carta sobre el humanismo*. ¿Es posible pensar más allá del fundamento humanista? Para ello tendremos que revisar también qué supone el fundamento (*Grund*) y cómo podría este ser traspasado. Finalmente, tendremos que empezar a pensar de manera nueva en un mundo que ya no sea pensado desde coordenadas humanistas, con toda la dificultad que ello supone.

Palabras clave: Heidegger, Celan, humanismo, fundamento

Abstract: In this text, we are going to reflect on the final verses of the poem *Fadennsonen*. With them, we will consider the possibility of a thought beyond humanism by blending philosophy and poetry. We will introduce the issue starting from the only biographical encounter between our two main figures, Martin Heidegger and Paul Celan. We will attempt, briefly, to summarize and address why the humanist discourse is problematic for us, focusing on its foundations and trying to draw out its consequences. We will explain what significance humanism had for Martin Heidegger by referring to the letter written to Jean Beaufret in 1946, *Letter on Humanism*. Is it possible to think beyond the humanist foundation? To do so, we will also need to examine what a ground (*Grund*) entails and how it might be surpassed. Finally, we will have to start thinking in a new way of a world that can no longer be conceived from humanist coordinates, with all the challenges that this entails.

Key-words: Heidegger, Celan, humanism, ground

Figúrate que no eres más un hombre

L.A. SPINETTA

1. Un encuentro en la montaña. Introducción

Este trabajo pretende meditar a partir de los siguientes versos del poeta Paul Celan:

... es sind
noch Lieder zu singen jenseits
der Menschen¹

Meditar acerca de las palabras con las que Celan acababa su poema *Fadennsonen*, sus sustantivos, el adverbio y el verbo que los une. *Es sind* fue traducido por Reina Palazón como *quedan*, para que cobrase sentido junto con el *noch* (aún) del penúltimo verso del poema. Aún-son, aún-hay, aún-quedan... pero *¿quedan después de qué?* Y lo que queda-aún son *Lieder* (canciones) *jenseits der Menschen* (más allá de los hombres), a pesar de todo –sin saber muy bien aún a qué han resistido– esas canciones quedan ahí por ser cantadas. Los versos entrecruzan temporalidades distintas: el *noch* (aún) hace referencia a algo que desde el pasado permanece, mientras que el *jenseits* (más allá), parece hacer referencia a una época o lugar venideros. Queda algo más allá de los hombres, queda algo por cantar más allá de nosotros mismos. Pero también parece permanecer en el más acá, parece haber estado siempre aquí sin habernos dado siquiera cuenta. Tendremos para ello que pensar en tres cuestiones fundamentales: las *canciones*, los *hombres* y el *más allá*. *¿Pueden las canciones ir más allá de los hombres?* *¿acaso pueden trascender el límite de lo que es humano?*

Se trata de reconstruir de otra manera el encuentro que tienen estas palabras en los versos de Celan. Hacer que se encuentren en otro modo. Por ello en este trabajo tenemos que pensar desde el enfoque filosófico que más viva haga a la poesía. Convencidos de que este proceder es de carácter *hermenéutico*, trataremos de esbozar las bases filosóficas que posibilitan un análisis que respete y aumente la riqueza del poema. En concreto nuestro interlocutor filosófico principal en este trabajo será Martin Heidegger, tomando como referencia la carta en la trataba de responder una pregunta similar a la que hoy nos podemos estar formulando. Heidegger respondió esta pregunta a Jean Beaufret: *Comment redonner un sens au le mot humanisme?* Esta respuesta ha sido editada en su obra como *Brief über den Humanismus*, siendo un texto fundamental en la obra de Heidegger.

La postura radical que separa al poeta de su tiempo puede ser de interés en ciertos sentidos. Pero el cruce biográfico que hubo entre Heidegger y

¹ ...aún/hay cantos que entonar más allá/ de los hombres. (Trad. J.L. Reina Palazón).

Celan suscita tanto enigma e interés que siento la obligación de que la reflexión parta de una conversación que no conocemos y que tuvo lugar en la Selva Negra. No conocemos la conversación, no sabemos qué se dijo exactamente, pero si tenemos noticia de ese misterioso día. Es sabido que Paul Celan fue conocedor de la obra de Heidegger, especialmente lector de las interpretaciones que el filósofo hizo de Hölderlin, Rilke y Trakl. El 24 de julio de 1967 en Freiburg im Breisgau Paul Celan recitó poemas suyos ante el mayor público de su vida. En la primera fila se encontraba sentado Martin Heidegger, quien se había encargado de que las librerías de la ciudad exhibiesen los ejemplares disponibles de las obras de Celan a la vista del público para la visita del poeta (Safranski, 2013, p. 484). Sin embargo, en dicho encuentro el poeta rehusó a ser fotografiado con el filósofo. La tensión en el ambiente por el anterior compromiso de Heidegger con el nacional-socialismo era palpable, pero Celan admiraba su pensamiento y su figura. Finalmente Heidegger propuso para la siguiente mañana una visita a la Selva Negra, a visitar un pantano y a conocer la cabaña en Todtnauberg. Es posible que hubiese que marcharse a otra parte. El poeta y el filósofo pasaron juntos una mañana en la cabaña y no sabemos de qué se habló. Nos consta que Celan dejó escrito en el libro en el que los visitantes solían dejar sus firmas las siguientes palabras: «Al libro de la cabaña, con la mirada en la estrella de la fuente, con la esperanza de una palabra venidera en el corazón», así lo recoge Safranski (2013, p. 385). El encuentro dio lugar a uno de los poemas más comentados de las obras de Celan. El encuentro nos dejó el enigmático poema *Todtnauberg*:

Arnika, Augentrost, der
Trunk aus dem Brunnen mit dem
Sternwürfel drauf,

in der Hütte,

die in das Buch
–wessen Namen nahmst auf
vor dem meinen?–,
die in dies Buch
geschriebene Zeile von
einer Hoffnung, heute,
auf eines Denkenden
kommendes
Wort
Im Herzen,

Waldwasen, uneingebeut, Orchis und Orchis, einzeln

Krudes, später, im Fahren,

deutlich,
 der uns fährt, der Mensch,
 der's mit anhört,
 die halb-
 beschrifteten Knüppel-
 pfade im Hochmoor,
 Feuchtes, viel².

En adelante mantuvieron correspondencia y se produjeron varios encuentros. En 1970 Heidegger le propuso volver a la Selva Negra, con el objetivo de mostrar al poeta la zona de los Alpes Suabos, hogar de la poesía de Hölderlin. No pudo ser así, pues el 20 de abril de 1970 Paul Celan se arrojó al Río Sena por el puente Mirabeau, el puente de Apollinaire. La conversación por los caminos de Todtnauberg sigue resultando enigmática. Silvio Vietta, que estuvo allí junto con Gadamer y otros, cuenta en una conversación con Gadamer³ que Celan abandonó varias veces el camino durante la conversación y regresaba con flores en la mano para las que conocía nombres en varios idiomas. Quizá las orquídeas (*orchis*) del poema *Todtnauberg*.

Lo que parece claro es que pasó algo parecido a un diálogo. El poema bien podría estar describiendo el terreno en el cuál no se produjo el diálogo que Celan esperaba por parte del pensador. Cabría una interpretación de Todtnauberg como un poema *impresionista* que describe el lugar en el que no ha llegado esa *kommendes Wort*. En su libro *Entre Celan y Heidegger* Pablo Oyarzun plantea a manera de introducción si hubo aquel día de verano o no un diálogo (Oyarzun, 2013, pp. 13-36). Quizá podemos extrapolar la posibilidad de un diálogo entre el poeta y el pensador a la posibilidad del diálogo entre la poética de Celan y la poesía de Heidegger. ¿Acaso no podemos esperar desde la filosofía de Heidegger una palabra venidera? Muy posiblemente haya que *hacerla venir*, haya que llamarla, quizá rogarla o ir a por ella, más que esperarla.

Es posible que Celan y Heidegger no mantuviesen ese diálogo allí como personajes históricos. Muy posiblemente no se vieron como el poeta cantor de la masacre ni el filósofo que se posicionó a favor del nacionalsocialismo.

² «Árnica, alegría de los ojos, el/ trago del pozo con el/ dado de estrellas encima, // en La/ Cabaña // escrita/ en el libro/ -¿qué nombres anotó/ antes del mío?-/ en este libro/ la línea de/ una esperanza, hoy, / en una palabra que adviene/ de alguien que piensa, / en el corazón, // brañas del bosque, sin allanar, / satirión y satirión, en solitario, // crudeza, más tarde, de camino, / evidente, // el que nos conduce, el hombre, / que lo oye también // las sendas/ de garrotes a medio/ pisar, en la turbera alta, // mojado/ mucho» trad. Reina Palazón.

³ Esta conversación se encuentra editada y traducida al español en el volumen *Hermenéutica de la modernidad* editado por Trotta, lo que se dice respecto al encuentro al que nos referimos es recogido en la segunda conversación, a partir de la página 89. Referencia completa en la bibliografía.

Como personajes históricos quizá sería más difícil el diálogo. Pero es posible, y en ello trabajaremos en este texto, hacer hablar a sus obras entre ellas. Si es posible acercar a las orquídeas (*Orchis und Orchis*) que están dispersas (*einzel*n), ello es una tarea hermenéutica.

2. El problema del discurso humanista

Entendemos que el terreno en el que Celan quiere situar esas canciones más allá de los hombres es en ese lugar más allá de cierta idea generalizada acerca de lo que el hombre es, esto es: más allá del *humanismo*. Las derivas del humanismo no solo nacen y se desarrollan en lo filosófico sino que encontramos bases y desarrollos humanistas en la literatura, en la ciencia, y en general, en todos los saberes que podamos imaginar. El problema del humanismo, y de ahí la necesidad de las canciones más allá de él, es que puede llegar a reducir la idea de hombre a la idea de Humano. Puede llegar a imponer un régimen de aquello que el hombre es, régimen que o bien puede ser desde siempre opresor, o que bien puede haberse oxidado y, por tanto, sea menester pensar más allá de él. Para pensar más allá de él, nos consuela que hubo hombres antes del Hombre, que hubo *gente* antes del Hombre, antes del humano. En *Las palabras y las cosas* Michel Foucault nos ofrece una clave fundamental:

Antes del fin del siglo XVIII el *hombre* no existía. Como tampoco el poder de la vida, la fecundidad del trabajo o el espesor histórico del lenguaje. Es una criatura muy reciente que la demiurgia del saber fabricó con sus manos hace menos de doscientos años: pero envejeció con tanta rapidez que puede imaginarse fácilmente que había esperado a la sombra durante milenios el momento de iluminación en el que al fin sería conocida (Foucault, 2010, p. 322)

Parece ser que había canciones *más acá* de los hombres. Con esto, aunque para ser rigurosos habría que detenernos mucho más en el ejercicio arqueológico del filósofo de Poitiers, recibimos cierto *consuelo* al entender que el humanismo —o la idea imperante de hombre— no es más que un momento histórico en la configuración de los saberes. Pero si algo enseña Foucault es que los constructos no son *sólo* constructos sino que construyen y dan forma a las subjetividades y el mundo en el que se instalan. Por ello quizá sea tan complicado pensar la idea del hombre más allá del Hombre. Pero tenemos el alivio —por ahora— de que no hay vínculo estricto alguno entre el hombre y el discurso humanista en la medida en que han existido otros discursos acerca del hombre. Pueden existir más.

El discurso humanista puede, como hemos dicho, ser abordado de muchas maneras y desde distintos ámbitos del saber. Un análisis del humanismo filosófico de gran interés es el que realiza H.G. Gadamer en la primera parte de *Verdad y Método*. Gadamer entendió al humanismo como uno de los componentes fundamentales del discurso filosófico moderno y esbozó

en los primeros compases de la obra los que interpretó sus conceptos fundamentales (formación, *sensus communis*, capacidad de juicio y gusto). Estos conceptos aparecen siempre como demarcaciones del hombre frente a algo no humano. La formación (*Bildung*) se ve como algo necesario en tanto el hombre no es *aún* lo que debe ser, algo que nos separa de aquel que se deja llevar, el inculto (Gadamer, 2017, p. 41). El *sensus communis* como algo no sólo inherente a todos, sino como aquello que nos permite formar una comunidad una vez adquirido y disipado de las tinieblas que lo nublan (2017, p. 50). La capacidad de juicio (*Urteilkraft*), entendida como la posibilidad de aplicar lo aprendido, de subsumir lo particular bajo una generalidad, distinguiéndose el capaz del juicio del idiota (2017, pp. 61-62). Y el gusto que si bien parece una categoría propia de la estética, se da como lo que tiene una buena sociedad (2017, p. 67), siendo lo que lo distancia a uno de lo privado y lo hace acogerse a lo general (2017, p. 68). Porque si todos nos dejamos llevar por nuestra humanidad, nos prometen que el mundo será mejor. El humanismo necesitó de estos conceptos para dar lugar a un discurso sofisticado que puede ser resumido en: 1) existe una naturaleza humana, 2) si esa naturaleza humana es atendida y obedecida al hombre le esperan mejores cosas y 3) debe existir una autoridad –filosófica, científica, moral, epistemológica, estética...– que dicta cuál es esa supuesta naturaleza humana. Es posible que el problema no sea tanto la apropiación que algunos realizan de una naturaleza humana, la imposición de esta; sino la mera apelación a una naturaleza o destino del hombre. Naturaleza como un haber previo, un *pasado* del que se viene, que nos explican qué fue. Destino como algo *futuro* a lo que tender, que nos tutorizan para llegar a él, una teleología que llevamos impresa.

Desconfiamos de entrada en todo discurso que se presente bajo la autoridad de la naturaleza humana. Ya dice Gadamer que la historia del gusto es la del absolutismo (2017, p. 67) y podemos extender sin miedo este planteamiento al humanismo en general. No del absolutismo en cuanto régimen político en sentido riguroso, sino en tanto la historia del humanismo y sus conceptos son la historia del absolutismo como una cosmovisión basada en un principio supremo articulador de la realidad. Este principio ha sido la idea de lo humano.

La carta sobre el humanismo se nos presenta ahora como un texto fundamental. Recordamos que la carta pretende responder a Jean Beaufret, que preguntaba a Heidegger *Comment redonner un sens au le mot humanisme?*, y no debemos pasar por alto el momento de la carta. Hablamos del otoño del año 1946. Momento en el que todo parece bastante perdido y ya son sabidas las atrocidades cometidas a sangre fría por los nazis en los campos de exterminio. Momento en el que no parece nada claro que siga teniendo sentido hablar de humanidad, pues los hechos parecían inhumanos. La pregunta de Beaufret es seria, es una pregunta por si tiene sentido seguir esperando algo. ¿Cabe esperar humanidad alguna tras lo acontecido? Heidegger decide meditar acerca del humanismo en sentido filosófico y llega a algunas tesis interesantes que trataremos de comparar con lo que venimos diciendo.

Heidegger no tarda en definir lo que el humanismo es: «meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, “inhumano”, esto es, ajeno a su esencia (Heidegger, 2013, p. 25)». Todo humanismo requiere de una oposición entre el *homo humanus* y el *homo barbarus*. Esto tiene para Heidegger su origen en la interpretación romana de la παιδεία griega, que fue leída como aquel proceso por el cual el bárbaro se hace humano; adquiere la *romanitas* (2013, p. 26). Todo humanismo requiere de esta distinción, todo humanismo requiere de esta diferencia, todo humanismo requiere de una metafísica:

Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica. Toda la determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica (Heidegger, 2013, p. 28)

Es paradójico leer estas palabras: para el pensador el problema del humanismo parece residir más en su fundación metafísica que en sus consecuencias que separan a los hombres en categorías. Es posible que sea el pensar metafísico el que siempre acarree estas consecuencias violentas y opresivas. Tampoco podemos decir que en Heidegger haya una oposición frontal al humanismo, pues en la carta se trata de responder la pregunta de Beaufret. Aunque para la respuesta de Heidegger es necesaria cierta destrucción de la idea humanista del hombre. Heidegger propone una nueva meditación acerca del hombre que trata de pensarlo desde su proximidad con respecto al ser (2013, p. 62):

El hombre es porque ha sido arrojado, es decir, existe contra el arrojamiento del ser y, en esa medida es más que el *animal rationale*, por cuanto es menos respecto al hombre que se concibe a partir de la subjetividad. El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser. En este «menos» el hombre no sólo no pierde nada, sino que gana puesto que llega a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda de su verdad (Heidegger, 2013, p. 61)

Para Heidegger los dos grandes modelos de lo humano han sido desde la subjetividad y desde su concepción como *animal rationale*. Pero desde la filosofía de Heidegger esto es impensable. La condición de arrojado del Dasein impide fundar a partir de él nada, pues se mueve siempre en una suerte de terreno movedizo en el que se antojan imposibles las fundaciones sólidas. El problema de las fundaciones sólidas es que solo se dan mediante la imposición, solo son instauradas mediante violencia (colonialismo, patriarcado, capitalismo, humanismo...), y van respaldadas de un complejo aparato de estabilización (filosófico, retórico, literario, biopolítico...) que les implementa la apariencia de sólidas. No hay fundamento sólido para el Dasein humano si no es clavado a nuestros talones como una herradura.

El nuevo humanismo⁴ que podemos pensar desde Heidegger no debe basarse ya en una metafísica. Y en ningún caso debiera ser pensado como barbarie por oponerse al humanismo tradicional, cosa que bien podría pensarse proviniendo de Heidegger y poniendo atención a sus afinidades políticas en los primeros años de la década de 1930. Pero no sería justo pensarlo como un humanismo que pueda servir como criterio de demarcación entre buenos y malos humanos, pues en la propia carta se aclara que el nacionalismo no es más que un antropologismo, y que en ningún caso sería superado por el internacionalismo, sino que este es su elevación a sistema (Heidegger, 2013, p. 60). Los nacionalismos son humanismos y el internacionalismo es, si cabe, aún más violento en tanto somete a más personas a un mismo principio.

3. Más allá del fundamento humanista: *jenseits der Menschen*

El humanismo, la lógica humanista, no se supera escribiendo una carta ni tampoco leyéndola. Ni siquiera la crítica filosófica rigurosa quizá podría acabar con él. «Estamos tan imbuidos de la «lógica» –dice Heidegger– que todo lo que va en contra de la habitual somnolencia del opinar pasa a ser considerado en el acto como una oposición que debe ser rechazada (Heidegger, 2013, p. 69)». Necesitamos de algo más allá de la filosofía y ello bien puede ser la poesía. Pero no basta con cualquier cosa dispuesta en verso, sino –siguiendo a Heidegger– un decir desde la proximidad del ser por el que seamos interpelados.

En la sexta nota al pie de la primera edición de la *Carta sobre el humanismo* Heidegger aclara que *Ereignis* es la palabra que conduce el camino de su pensamiento desde 1936 (Heidegger, 2013, p. 19). *Ereignis* es quizá traducible como *acontecimiento*, entendido como algo que viene a sacudir el fundamento. ¿Y si es la poesía posible como *Ereignis* aquello que venga a desestabilizar el fundamento? ¿serán esas canciones más allá de los hombres las capaces de desestabilizar el pensamiento humanístico? Sin prisa, conviene detenernos en la doctrina del propio Heidegger acerca del fundamento (*Grund*). El fundamento como principio a partir del cual pensarlo todo –en su forma más evidente– bien podría ser el *principio de razón suficiente*. El principio de razón, o el fundamento en general, no piensa el fundamento en cuanto tal, sino lo ente fundamentado a partir de sí mismo (Heidegger, 2007, p. 112). Este problema se extiende en toda la llamada tradición metafísica

⁴ Una línea interesante en este sentido ha sido la tomada por el discípulo italiano de Heidegger, Ernesto Grassi (Grassi: 2006). Se ha situado como un heredero de la tradición humanista elaborada en el sur de Europa, principalmente como un heredero de Vico. Por Vico apostaba en parte Gadamer al hablar sobre el humanismo en la primera parte de *Verdad y Método* (en una suerte de contraposición a Kant), entendiendo que el humanismo que se impuso no fue el meridional sino una amalgama compuesta de la mezcla de varias filosofías distintas. Por otra parte Reiner Schürmann (1990: pp. 44-51) ha realizado una interpretación radicalmente anti-humanista de la filosofía heideggeriana.

y va de la mano con la confusión entre ser y ente que ha sido denominada diferencia ontológica. Mediante la intelección del ser, elevamos a este a la altura de concepto y fundamentamos a partir de él. Sin embargo, Heidegger está convencido de que existe una comprensión del ser que no alcanza aún la conceptualidad, y es llamada pre-ontológica (2007, p. 116). Detectamos sin perder el hilo cierta violencia en el pensar conceptual, violencia en tanto no admita flexibilidad y exija al mundo continuamente su propio uso. El fundamento mediante el cual se pensó al hombre es el humanismo. Debe existir una manera de pensar al hombre más allá del fundamento humanista que si bien da, ha dado y dará razón de fenómenos humanos, no por ello podemos decir que todo fenómeno humano sea aún comprensible mediante el humanismo.

Precisamente en este texto, *De la esencia del fundamento* Heidegger realiza una aproximación a un momento central en la constitución del Dasein humano: la trascendencia. Trascendente es aquel ente que pasa más allá del fundamento y se mantiene ahí (Heidegger, 2007, p. 120). El movimiento mediante el cual el Dasein forma mundo es el de la trascendencia, es el de un ir más allá. Podemos decir de entrada que si traspasar o trascender es la constitución fundamental del Dasein –sin ignorar nunca la analítica existencial de *Ser y tiempo*–, el humanismo en cuanto fundamento tiene que ser traspasado. Las canciones más allá de los hombres tienen que ser cantadas. Ir más allá de los hombres es propio de los hombres, es una posibilidad que siempre está ahí.

No es casualidad la simetría entre este esquema y el de la ontología de la obra de arte propuesto por Heidegger. En *El origen de la obra de arte* se habla del combate librado en la obra de arte entre tierra (*Erde*) y mundo (*Welt*), «el mundo se funda sobre la tierra y la tierra se alza por medio del mundo (Heidegger, 2016, p. 83)». La obra de arte es capaz de poner en pie un mundo y traer aquí la tierra (2016, p. 83). Estamos convencidos de que existe un vínculo entre la fundación llevada a cabo en la obra de arte y el problema del fundamento en Heidegger. Pensar a la obra de arte como el *Ereignis* que nos encamina a la ruptura del fundamento es de lo que aquí se trata. Porque si bien es fundación, si bien se erige en un mundo, la obra de arte siempre tiene que ir más allá del fundamento, por lo que decimos que funda de manera especial con respecto al resto de fundamentos. Es posible que la poesía de Celan funde un nuevo pensar acerca de lo humano más allá del humanismo, y debe saberse preparada para ser traspasada de nuevo por los poetas del porvenir.

De la lectura que Heidegger hace de Hölderlin el filósofo extrae como uno de sus lemas fundamentales que “lleno de mérito, mas poéticamente, mora/ el hombre sobre la tierra” (Heidegger, 2005, p. 47). Si pensamos la poesía como el modo de habitar la tierra y hemos dicho que la trascendencia es una posibilidad existencial del Dasein humano, damos con el hecho de que quizá esa trascendencia se lleve a cabo mediante la poesía, esto es: que la poesía sea una posibilidad de trascendencia. Es posible que las canciones más allá

de los hombres provengan tanto de un morar poético sobre la tierra como de un trascender con respecto al fundamento humanista. Este es el motivo por el cuál, la poesía aparece en los diálogos de Platón como una *enemiga* de la filosofía: porque es capaz de trascender el fundamento. El miedo de Platón es a un decir que se presente como trascendente con respecto al fundamento, pero que no sea más que un discurso nocivo encerrado de palabras bellas:

«Porque es una cosa leve, alada y sagrada el poeta, y no está en condiciones de poetizar antes de que esté endiosado, demente, y no habite ya más en él la inteligencia. Mientras posea este don, le es imposible al hombre poetizar y profetizar (*Ion*, 534b)».

Las exigencias de nuestro tiempo nos llaman a *jugárnosla* con un poeta que no esté *endiosado*, habiendo que superar la cautela platónica en favor de una poética capaz de llevarse por delante el fundamento humanista y otros tantos que nos alejen del mundo. Claro que corremos el peligro de que la poesía devenga en habladería, hablando Heidegger incluso de *escribiduría* en *Ser y tiempo* (Heidegger, 2018, p. 187). Es evidente que las nuevas palabras pueden venir de la mano de falsos profetas o ser tomadas como himnos mediante la presión de la industria cultural. Pero será labor hermenéutica valorar esto.

4. Empezar con lo que queda (*Was bleibt, aber...*)

Se nos presenta por tanto una tarea complicada. Se trata de recomenzar un camino que ha sido descuidado o destrozado, según se quiera mirar. El humanismo, hemos intentado aclarar, se antoja ya como una vía baldía para pensar lo humano ya que se basa tanto en *una* metafísica como en un criterio de demarcación que separa lo humano de lo bárbaro. No dejemos de denunciarlo, cueste lo que cueste. El desfondamiento radical que se produce una vez transcendido el fundamento humanista no es cosa menor. Pareciera que el mundo del humanismo al haber sido transcendido, se hubiese ido:

Die Welt ist fort, ich muß dich tragen⁵

Los versos finales del poema *Grosse, glühende, Wölbung* son una mano que nos tiende Celan a estas alturas del camino. Un comentario de sumo interés a estos versos y que nos ilumina aún más es el que realiza Jacques Derrida en el opúsculo *Carneros*. Derrida juega con las etimologías y propone que para llevarnos a alguien es necesario pensarlo, y viceversa: para pensar con seriedad a alguien es necesario llevarlo (Derrida, 2009, p. 25) (incluso a costas si fuera necesario). A lo que le añadimos cuando Celan dijese «Pensar (denken) y agradecer (danken) son en nuestra lengua alemana palabras de un

⁵ El mundo se ha ido, yo tengo que llevarte (trad. Reina Palazón)

mismo origen⁶ (Celan, 2020, p. 497)». El giro del *Denken* al *Andenken* por parte del segundo Heidegger anticipa y participa en este mismo movimiento.

Derrida, en el texto que decimos, señala que el mundo que se va en el poema de Celan (y extendemos: el mundo que se va con el humanismo), mantiene el carácter griego de errancia del *πλανήτης*, que significa *errante, nómada* (Derrida, 2009, p. 53). En este momento de desestabilización total vemos como el suelo que pisamos es tan móvil como aquello que en él construimos... el propio mundo se ha ido:

Cuando el mundo ya no está, cuando pasa a no estar más *aquí*, sino *allá*, cuando ya no está cerca, cuando ya no está aquí (*da*) sino allí (*fort*), cuando ni siquiera está más ahí (*da*), sino que está muy lejos (*fort*), tal vez infinitamente inaccesible, entonces yo debo llevarte, a ti solo, a ti solo en mío sobre mí solo (Derrida, 2009, pp. 63-64)

El esfuerzo por seguir pensando al otro una vez trascendido el fundamento es uno de los mayores retos de todo pensamiento postmetafísico. Ser capaces de volver a fundar un mundo nuevo con la certeza de la errancia y en consideración para con el otro es una tarea titánica. Las canciones más allá de los hombres se cantarán una vez haya habido un mundo nuevo en el que hayamos llevado a costas al otro. Quizá no nos sería suficiente seguir con la terminología de Gadamer, pues el juego al que hay que jugar es tan nuevo que no pareciera tener precedentes. Pero hay que salir a jugar y estar dispuestos a equivocarnos.

Tenemos que hacer algo tan valeroso que Platón ni siquiera se atrevió a hacer, esto es: fundar un nuevo mundo con el decir de los poetas, quienes desde la vecindad del ser nos hablan, desde el acontecimiento, desde el pie del volcán. El verso de *Andenken* de Hölderlin lo dice: «*Was bleibt aber stiften die Dichter*⁷ (Hölderlin, 2015, p. 285)». ¿Seremos capaces de fundar a partir de los restos? Queda un *Singbarer rest*, un resto cantable...

Referencias

- CELAN, Paul (2020) *Obras completas* (ed. bilingüe de José L. Reina Palazón). Madrid, Trotta.
- DERRIDA, Jacques (2000) *Carneros. El diálogo ininterrumpido: entre dos infinitos, el poema* (trad. Irene Agoff). Buenos Aires, Amorrortu.
- FOUCAULT, Michel (2010) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (trad. Elsa Cecilia Frost). México D.F., Siglo XXI.

6 Esto fue dicho por Celan al inicio de su discurso con motivo de la concesión del premio de literatura de la ciudad libre hanseática de Bremen.

7 «lo que queda, lo fundan los poetas (Hölderlin, 2015, p. 285)» trad. Eduardo Gil de Bera.

- GADAMER, Hans-Georg (2004) *Hermenéutica de la Modernidad. Conversaciones con Silvio Vietta* (trad. Luciano Elizaincín-Arrarás). Madrid, Trotta.
- GADAMER, Hans-Georg (2017) *Verdad y método* (vol. I) (trad. Ana Agud y Rafael Agapito). Salamanca, Sígueme.
- GRASSI, Ernesto (2006) *Heidegger y el problema del humanismo* (trad. Ubaldo Pérez Paoli). Barcelona, Anthropos.
- HEIDEGGER, Martin (2005) *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin* (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Madrid, Alianza.
- HEIDEGGER, Martin (2007) *De la esencia del fundamento en Hitos* (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Madrid, Alianza.
- HEIDEGGER, Martin (2013) *Carta sobre el humanismo* (trad. Helena Cortés y Arturo Leyte). Madrid, Alianza.
- HEIDEGGER, Martin (2016) *El origen de la obra de arte. Der Ursprung des Kunstwerkes* (ed. bilingüe de Helena Cortés y Arturo Leyte). Madrid, La Oficina.
- HEIDEGGER, Martin (2018) *Ser y tiempo* (trad. Jorge Eduardo Rivera Cruchaga). Madrid, Trotta.
- HÖLDERLIN, Friedrich (2015) *Poemas* (ed. bilingüe de Eduardo Gil de Bera). Barcelona, Lumen.
- OYARZUN, Pablo (2013) *Entre Heidegger y Celan*. Santiago de Chile. Metales pesados,
- PLATÓN (2019) *Ion* (trad. Emilio Lledó). Madrid, Gredos.
- SAFRANSKI, Rüdiger (2013) *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo* (trad. Raúl Gabás). Barcelona, Tusquets.
- SCHÜRMAN, Reiner (1990) *Heidegger on being and acting. From principles to anarchy* (trad. Christine Gros). Indiana University Press.

**De la crítica al *kein ursprüngliche Seinlassen*
a la *Gelassenheit*.**

La presencia de Schelling en el pensamiento de Heidegger

From the Critique of *kein ursprüngliche Seinlassen*
to *Gelassenheit*:

Schelling's Presence in Heidegger's Thought

GONZALO MARTÍN-MOZO
(Universidad de Valladolid)

Resumen: En el presente artículo se pretende mostrar la continuidad en la presencia de Schelling en el pensamiento de Heidegger desde la época de *Ser y tiempo* hasta el pensamiento de la *Gelassenheit*. Schelling no aparece únicamente como un pensador relevante para el panorama filosófico de Heidegger, sino también como una figura que destaca, ya desde un principio, como alternativa, por una parte, al diagnóstico del cartesianismo que Heidegger amplía a la filosofía hasta Husserl y, por otra parte, a la concepción temporal de Hegel. Esta distinción se desarrolla a lo largo de los años 30 hasta configurarse como una alternativa ya no sólo del cartesianismo, sino del carácter volitivo de la Modernidad, lo cual determina profundamente la influencia que, como proponemos, Schelling tiene en la *Gelassenheit* heideggeriana.

Palabras clave: Heidegger, idealismo alemán, metafísica, Schelling, voluntad

Abstract: The present article aims to show the continuity of Schelling's presence in Heidegger's thought from the time of *Being and Time* to the thought of the *Gelassenheit*. Schelling appears not only as a relevant thinker for Heidegger's philosophical panorama, but also as a figure who stands out, right from the beginning, as an alternative, on the one hand, to the diagnosis of Cartesianism that Heidegger extends to philosophy up to Husserl and, on the other hand, to Hegel's conception of time. This distinction develops throughout the 1930s into an alternative not only to Cartesianism, but also to the volitional character of Modernity, which profoundly determines the influence that, as we propose, Schelling has on Heidegger's *Gelassenheit*.

Key-words: Heidegger, german idealism, metaphysics, Schelling, will

Introducción

En el presente artículo buscamos presentar cierta línea de continuidad con respecto a la presencia -y distinción- de Schelling en el pensamiento heideggeriano. Para ello, comenzaremos contextualizando la limitación que Heidegger encuentra en el pensamiento de Descartes, conforme a la cual elabora un diagnóstico que va desde Fichte hasta Husserl. En base a ello, trataremos de mostrar cómo ya en la época de *Ser y tiempo* -*SuZ* en adelante- Heidegger encuentra en Schelling una figura, en el peor de los casos, distinguida que logra en cierto sentido escapar del paradigma cartesiano de la preocupación de la certeza (*Sorge der Gewißheit*) y que logra profundizar más que Hegel en la cuestión temporal. A continuación, nos centraremos en las lecciones de 1936 y 1941, en las cuales Heidegger pasa de una comprensión del pensamiento del filósofo de Leonberg -y su particular voluntad de amor- como un preludio de la consumación nietzscheana de la metafísica de la voluntad, a una nueva exégesis del *Freiheitsschrift* de 1809 en la cual Schelling aparece como la contraposición al paradigma volitivo de la metafísica moderna. Esto permite que planteemos finalmente que existe una suerte de ‘deuda inconfesada’¹ de Heidegger con respecto a la *Gelassenheit*, con respecto a la serenidad.

El objetivo del trabajo es, por ende, mostrar cómo la distinción de la filosofía de Schelling con sus contemporáneos es una constante en la concepción de la historia de la filosofía de Heidegger, lo cual nos permite conectar su primera aproximación a Schelling con la influencia del mismo en la *Gelassenheit*.

1. Descartes desde *Ser y tiempo*: diagnóstico de la Modernidad y de la fenomenología

Uno de los elementos más destacables de la interpretación heideggeriana de Descartes en *SuZ* es la influencia que Husserl ejerce en la misma. La actividad filosófica de Husserl, particularmente a partir de 1907, había otorgado al filósofo de la Flèche una autoridad fenomenológica de tal calibre que, como muestra Jean-Luc Marion, cualquier discusión con él implica una discusión con el propio Husserl (1989, p. 124). Heidegger, lejos de permanecer ajeno a esta tendencia, parece llevarla hasta sus últimas consecuencias. No en vano, su crítica a Husserl es “en casi ningún punto más encarnizada [...] que en la crítica del ‘yo puro’ y la ‘reducción’”², es decir, la pieza central de la fenomenología y la clave de la ausencia de presupuestos, las cuales llevaron a Husserl a referirse a Descartes. A diferencia de Husserl,

¹ Esta expresión ha sido desarrollada por Alejandro Rojas Jiménez (2014) a partir de los escritos heideggerianos posteriores a 1941.

² Traducción propia de: “*an kaum einem Punkt heftiger als an dem des ›reinen Ich‹ und der ›Reduktion‹*” (Thomä, 1990, p. 121).

para Heidegger el retorno (*Rückkehr*) a Descartes no supuso el despertar de un sentido originario (*ursprünglichen Sinnes*) (Kellerer, 2013, p. 168), sino más bien la comprensión de la necesidad de realizar una destrucción fenomenológica del *cogito sum*, la cual, como muestra al final del § 18 de *SuZ*, tenía planeado realizar en la segunda parte de la obra que nunca apareció.

Así pues, la crítica a Descartes de *SuZ* no puede separarse de la crítica al fundamento de la fenomenología trascendental de Husserl, esto es, “de la crítica a su postulado de una conciencia trascendental en cuyas vivencias primigenias está constituida toda la realidad del mundo”³. Tanto es así, que el propio Heidegger escribe a Jaspers que *SuZ* -el cual puede comprenderse como un programa de inversión radical del cartesianismo (Cerezo, 1999, p. 224) en tanto que ruptura con la filosofía del sujeto- que “si el tratado está escrito “contra” alguien, es contra Husserl”⁴ (Heidegger y Jaspers, 2003, p. 58). Parecería, por ende, que la refutación del enfoque cartesiano, la cual es fundamental para la articulación y el planteamiento heideggeriano (Gabás, 1999, p. 326), debería comprenderse desde la crítica a la fenomenología trascendental. Sin embargo, esto dejaría desatendida la relación y recepción de Descartes previa a *SuZ* -o, mejor dicho, a las lecciones de 1923/4-.

Aún en el *Sommersemester* de 1919 Heidegger no veía en Descartes el protagonista del proceso de ‘privación de la vida’ (*Ent-lebnis*)⁵, sino en Galileo, con quien nació la ciencia matemática de la naturaleza cuando “abandonó la pregunta acerca de las causas de la realidad y se lanzó en búsqueda de las leyes objetivas y válidas en sí mismas de los procesos naturales, independientemente de la (mala) subjetividad” (Heidegger, GA 56-7, p. 82 / 2005a, p. 99)⁶.

El 20 de agosto de 1920 Heidegger escribe a su mujer Elfride anunciando que su visión de Descartes ha cambiado desde sus lecciones del año anterior (Heidegger, 2008a, p.125). La vida aparece en estas lecciones del *Sommersemester* de 1921 -*Agustín y el neoplatonismo*- como una suerte de contexto estructural (*Strukturzusammenhang*) que San Agustín había comenzado a captar, lo cual advierte un cambio exegético. No obstante, estas ideas agustinianas fueron ‘diluidas’ (*verwässert*) por Descartes y la evidencia del *cogito* (Heidegger, GA 60, p. 298 / 1997, p. 154). La autoevidencia del *cogito* se presenta como algo que impide, diluye, desatiende y margina el

³ Traducción propia de: “von der Kritik also an seinem Postulat eines transzendentalen Bewusstseins, in dessen Urerlebnissen die gesamte Weltwirklichkeit sich konstituiert” (Kellerer, 2013, p. 180).

⁴ La cita corresponde a la carta del 26 de diciembre de 1926. Es necesario, no obstante, advertir que el propio Heidegger añade a continuación que Husserl vio esto inmediatamente y “desde el principio se atuvo a lo positivo” (*Ibid*).

⁵ Seguimos aquí la traducción de Jesús Adrián Escudero.

⁶ Citaremos las obras de Heidegger conforme a la versión alemana y, de haberla, conforme a la traducción al castellano. En estos casos citaremos a la izquierda la referencia a la *Gesamtausgabe* y, separada por una diagonal, la referencia de la traducción. En los casos en los que realicemos una traducción propia, indicaremos la referencia y el texto en alemán en una nota a pie de página, para facilitar la lectura del artículo.

contexto estructural del hombre. Descartes falló, de acuerdo con Heidegger, a la hora de comprender que el Yo debe realizarse en la vida antes de reconocerse a sí mismo⁷ -algo que Heidegger encuentra reflejado en el *Credo ut intelligas* agustiniano-.

Es, pese a todo, en el primer semestre de Marburgo (1923-24) donde Heidegger emprende realmente un debate con Descartes. Él mismo explica que este curso se recoge en los §§ 19-21 de *SuZ* (Heidegger, GA 9, p. 79 / 2000, p. 75). Por medio de una lectura conjunta de las lecciones y dichos párrafos de *SuZ*, se puede apreciar con mayor claridad no sólo la estrecha relación que Heidegger establece -por medio de una crítica común- entre Husserl y Descartes, sino también que Heidegger plantea un diagnóstico filosófico que ampliará a la filosofía moderna.

Lo primero que cabe destacar sobre esta crítica es el carácter positivo de la *Destruktion* que Heidegger remarca -§6 de *SuZ* y §17 y ss de GA 17-. La *Destruktion* no toma los puntos débiles, sino precisamente lo positivo de lo destruido, el carácter positivo que se encuentra en ello (Heidegger, GA 17, p. 118 / 2008b, p. 125) para poder circunscribirlo en lo positivo de sus posibilidades (Heidegger, GA 2, p. 31 / 2009, p. 43). Esta *Destruktion* es, efectivamente, crítica. No obstante, lo criticado no es el pasado, “no son *Aristóteles* ni *Agustín* quienes son criticados” (Heidegger, GA 17, p. 119 / 2008b, p. 125) -ni Descartes ni Husserl-, sino *die Gegenwart, unser heutiges Dasein*, el presente, nuestra existencia de hoy día. Lo que la *Destruktion* pretende es una “apropiación positiva del pasado” (*positiven Aneignung der Vergangenheit*) (Heidegger, GA 2, p. 28 / 2009, p. 42) que, por medio de una crítica, haga visible de modo auténtico y originario lo positivo de un pasado que se ha vuelto inauténtico.

Esta crítica comienza por la pretensión cartesiana de proporcionar, por medio del *cogito sum*, un fundamento (*Grund*) nuevo y seguro a la filosofía (Heidegger, GA 2, p. 33 / 2009, p. 45). Este *cogito sum*, de acuerdo con Heidegger, no sólo no fue discutido por Husserl, sino que además fue aceptado “como comprensible de suyo” (Heidegger, GA 17, p. 267 / 2008b, p. 266) y tomado como *certum*, dejando incuestionado el sentido del *sum*. La preocupación de la certeza (*Sorge der Gewißheit*), la cual no es sino preocupación del desarrollo de la ciencia, se sustenta en este nuevo y seguro fundamento de la filosofía. Esta preocupación de la certeza, la cual configura la metafísica conforme a la esencia de la matemática, exige el establecimiento de axiomas acerca del ente en su totalidad y del ser del ente (Berciano Villalibre, 1990, p. 50), conforme a un “Yo pienso” en el que se funda toda certeza y verdad. Es por ello por lo que en la apelación fenomenológica “a las cosas mismas”, la palabra “cosa” designa el ente en tanto que “en su carácter se encuentra una región posible para una ciencia” (Heidegger, GA 17, p. 278 / 2008b, p. 276).

⁷ Es en este sentido en el que Sidonie Kellerer establece que la hermenéutica de la facticidad supone una despedida del racionalismo (*Abschied vom Rationalismus*) (2013, pp. 169 y ss).

Esta determinación de la cosa -que Heidegger critica a la fenomenología, pero rastrea en Descartes- constituye la base de la concepción cartesiana del mundo a la que se enfrenta Heidegger. Descartes da por sentado el mundo, asumiendo que se trata de un conjunto de objetos que están en un espacio. Es en este sentido en el que Heidegger afirmó en 1925 que, para Descartes, “la substancialidad del mundo, el verdadero ser del mundo, está constituido por la *extensio*, la extensión. «*Nam omne aliud quod corpori tribui potest...*»” (Heidegger, GA 20, p. 238 / 2006, p. 221). La *res cogitans* se presenta como algo separado, ajeno a esta *res extensa*. Esta dualidad se torna inviable toda vez que se tenga en cuenta el vínculo indisoluble entre mundo y la conciencia propia de sí que muestra el *In-der-Welt-sein* del Dasein. Sin embargo, debido a que Descartes articula su dualismo conforme a la comprensión del ser del ente como permanencia constante, como *remanentes capax mutationem*, esto es, en “una idea de ser no justificada y de origen no desvelado (ser = permanente estar-ahí)” (Heidegger, GA 2, p. 28 / 2009, p. 42); éste impide “poner ante la vista de una manera ontológicamente adecuada ciertos comportamientos del Dasein” (*Ibid* p. 98 / p. 119), es decir, su ser-en-el-mundo.

Lo que resulta fundamental para lo que aquí pretendemos -y por ello no entramos en las consideraciones sobre la interpretación de la concepción cartesiana de ‘sustancia’, lo cual nos alejaría demasiado del tema- es que debido a la negligencia de la interrogación cartesiana -basada en esa preocupación o cura de la certeza-, Descartes se ha quedado en la superficie del fenómeno de la mundanidad (Antich i Valero, 1991, p. 62), tomando así “la misma orientación ontológica que el resto de la tradición, esto es, mirando al mundo como algo ajeno” (Gilabert Bello, 2017, p. 98). Es precisamente a esto a lo que se refiere Heidegger cuando explica, como veremos, que la filosofía de Fichte se encuentra con la misma limitación que Descartes: al abismo infranqueable entre el ámbito de la conciencia y el de la realidad, conforme al cual el mundo aparece como algo completamente ajeno al Yo.

Este abismo, el cual es fruto de la *perversión* del sentido del *ὑποκειμενον* griego al ser identificado con el *subjectum* latino en la Edad Moderna, se retroalimenta con esa preocupación de la certeza que antes mencionábamos: “Al conocer le interesa *no volverse extraño en el ente*, estar en él como en su casa, en el modo de la existencia asegurada” (Heidegger, GA 17, p. 278 / 2008b, p. 276). La consideración del mundo como algo ajeno al Yo se torna necesaria toda vez que se busca afianzar la familiaridad de la existencia -ese estar como en casa- tomando la certeza como anclaje fundamental. El modo de la preocupación de la certeza en el mismo movimiento en el que asegura su *estar-en-casa*, huye ante su propio *extrañamiento* o *desazón* (*Unheimlichkeit*) (Heidegger, GA 17, p. 289 / 2008b, p. 286). Sentando las bases de su seguridad para con las cosas del mundo, se cierra a sí mismo, en su estado interpretativo medio, la experiencia de “lo desazonante de este estar suspenso en el que el Dasein puede aproximarse cada vez más a una carencia total de fundamento” (Heidegger, GA 2, p. 266 / 2009, p. 188). La aproximación a la carencia de fundamento -en la cual Heidegger encontrará

en el *Ungrund* de Schelling un gran aliado- es el antónimo de la preocupación de la certeza, razón por la cual Heidegger busca librarse de la manera teórica de ver por medio de la intuición hermenéutica (Heidegger, GA 56-57, pp. 116-117 / 2005a, pp. 141-142).

En última instancia, en la preocupación de conocer se oculta aquel encontrarse *desazonado* o *extraño* (*unheimlich*) que la angustia revela. Esta angustia trae al Dasein a su cadente estar en el mundo, derrumba su familiaridad cotidiana, dejándolo ante ese no-estar-en-casa (*Nicht-zuhause-sein*) del cual la publicidad (*Öffentlichkeit*) huye (Heidegger, GA 2, p. 215 / 2009, p. 207). La paradójica situación del Dasein que, por ser cabe los entes, “nunca puede rebasar el nivel de la mundanidad en la que está” y, por irle el ser, “ya siempre se sabe como no agotado en el aparecer sino proyectado hacia sus posibilidades” (Chillón, 2018, p. 662), implica que, si quiere autenticar su existencia, deba sentir en sus propias carnes la *desazón* o el *extrañamiento* del mundo para con él (Chillón, 2016, p. 22). La paradójica existencia de la finitud del Dasein muestra una no menos paradójica conclusión sobre la huida que supone el modo de la preocupación de la certeza: que su huida de la *desazón* o del *extrañamiento*, en la cual busca poner tierra de por medio con el mundo -tratándolo como algo completamente ajeno-, huye *hacia* el ente (Heidegger, GA 17, p. 289 / 2008b, p. 286), siendo *del* mundo, sin hacerse cargo de su *ser-en-el-mundo*. En la búsqueda de su brújula -la certeza- que le asegure saber siempre la dirección de su tranquila familiaridad, de su *estar en casa*, uno se pierde a sí mismo en la absoluta indiferencia del uno (*man*). Este es el diagnóstico que Heidegger ve en Descartes y Husserl, y amplía la filosofía contemporánea de los mismos: el de una filosofía que toma la subjetividad como baluarte frente al escepticismo, constituyendo así ficción que contamina toda filosofía de la certeza, incluido el cartesianismo husserliano (Chillón, 2023, p. 67).

2. Schelling en la época de *Ser y tiempo*

Heidegger, como ya adelantamos, articula su exégesis del idealismo alemán conforme al diagnóstico general de la Modernidad que él personifica en la figura de Descartes. Tanto es así que cuando Heidegger habla de la filosofía de Fichte en *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* del *Sommersemester* de 1929 encontramos referencia al ya discutido modo de preocupación de la certeza: “Sistema, certeza y no la verdad, ni de la plena existencia ni sobre todo del ente en su totalidad. (Verdad sólo al paso por el enfoque del sistema, certeza [...])”⁸. Heidegger se pregunta inmediatamente a continuación por el efecto que tiene la *Handlung* fichteana en la relación entre el Yo y el mundo

⁸ Traducción propia de: “System, Gewißheit und nicht die Wahrheit, weder des vollen Daseins noch vor allem des Seienden im Ganzen. (Wahrheit nur im Durchgang durch Systemansatz, Gewißheit)” (GA 28, p. 183).

-algo que coincide con el foco de su crítica a Descartes-. Conforme a este asunto, Heidegger apunta que lo decisivo para Fichte es que el no-Yo es tan solo para no ser, es tan solo para ser superado por el Yo:

Este Yo en la aislada autoimportancia de su proposición -en sí mismo- (¡la posición límite de Descartes!), que sólo puede relacionarse con lo otro y con ello como aquello que hay que dominar porque se opone al ser-Yo⁹.

Aquí no se encuentra únicamente un preludeo de la interpretación de la voluntad subyacente a lo que posteriormente denominaremos ‘modo metafísico’, sino también que Fichte es, a ojos de Heidegger, un perfecto continuador del modo de la preocupación por la certeza. Esto se debe a que la exigencia de autosuficiencia del sistema del idealismo subjetivo fichteano -Heidegger no hace referencia a la rica y profunda filosofía del absoluto posterior a 1800- hace que el Yo únicamente pueda desocultar el mundo como aquello contrapuesto y separado del Yo, determinándolo así como que únicamente puede ser dominado. Esta idea que, como sostendremos a lo largo del artículo, se desarrolla con la maduración del pensamiento heideggeriano en la base de la comprensión de la metafísica de la voluntad, aparece expresada con total claridad en la siguiente sentencia de estas mismas lecciones:

El comportamiento hacia el no-yo no es un dejar-ser originario¹⁰ de este ente; es sufrir, transferir, pero desde el principio de tal manera, sólo hasta tal punto y con la única intención de ser superado.¹¹

Heidegger aprovecha el *kein ursprüngliche Seinlassen*, el *no ser un originario dejar-ser* del comportamiento del Yo fichteano con respecto del no-Yo para introducir la *Naturphilosophie* schellingniana como nexo entre el idealismo fichteano y el hegeliano. Tanto que Schelling aparezca como un mero nexo entre Fichte y Hegel, como que tan sólo le dedique 10 páginas -mientras que dedica 180 a Fichte y 90 a Hegel-, resulta del todo extraño toda vez que se tiene presente que Heidegger en el curso de 1927-8 había dedicado un seminario entero a la lectura del *Freiheitsschrift* de 1809, del cual se conservan los protocolos de los alumnos en la *Gesamtausgabe* 86. A esto se añade que Heidegger se refiere exclusivamente a la obra de Schelling anterior al 1800, y que apenas dos años antes Heidegger escribía en una

⁹ Traducción propia de: “*Dieses Ich in der isolierten Selbstherrlichkeit seines Setzens — in sich — (Descartes’ Grenzposition!), die nur noch zum Gegenüber sich verhalten kann und zu ihm als dem, was überwältigt werden soll, weil es dem Ich-Sein entgegen ist*” (GA 28, p. 184).

¹⁰ Esta referencia hacia el dejar-ser, el cual va a ser fundamental a lo largo del presente estudio, es interpretado como una temprana influencia de la voluntad de amor de Schelling en Heidegger (Fehér, 1999, p. 19).

¹¹ Traducción propia de: “*Das Verhalten zum Nicht-Ich ist kein ursprüngliches Seinlassen dieses Seienden; zwar Leiden, Übertragen, aber von vornherein so und nur so weit und in der einzigen Absicht, um überwunden zu werden*” (GA 28, p. 184).

carta de agradecimiento a Jaspers -debido a que, precisamente, le regaló un ejemplar del *Freiheitsschrift* de 1809- lo siguiente:

Debo agradecerle hoy, una vez más, por el pequeño volumen de Schelling. Schelling se atrevió a avanzar filosóficamente mucho más que Hegel, aunque también él es mucho más desordenado desde el punto de vista conceptual. Sólo he leído el tratado sobre la libertad. Lo tengo por demasiado valioso para que haya podido conocerlo en una lectura somera. (Heidegger y Jaspers, 2003, p. 32).

Parecería, por ende, demasiado apresurado concluir que Heidegger había perdido interés por la obra de Schelling o que, simplemente, consideraba que no era más que un nexo entre los otros dos conformantes del idealismo alemán. De hecho, el propio Heidegger parece advertir que únicamente está presentado al Schelling de la *Naturphilosophie* como paso intermedio entre ambos¹², sin que se considere que el pensamiento de Schelling pueda reducirse a eso¹³. De hecho, Heidegger parece también justificar su presentación al afirmar que Hegel alcanzó un segundo plano en este momento “creciendo con inquebrantable calma y certeza frente a la agitada y errática escritura y actividad de Schelling”¹⁴ y que, con un profundo énfasis exclamativo, “¡Schelling mismo sólo llegó a sí en la contraposición a la *Fenomenología* de Hegel! Por tanto, ¡no le siguió la corriente!”¹⁵ -mentando probablemente con el *llegar a sí* la redacción del *Freiheitsschrift*-. Por consiguiente, la ‘ausencia’ de Schelling en estas lecciones responde a una cuestión expositiva, en la que se presenta únicamente su influencia en Hegel, mientras que no se trata la influencia que Hegel tendrá posteriormente en el *Freiheitsschrift* -lo cual concuerda perfectamente con la tendencia que encontramos a lo largo del pensamiento de Schelling de adaptar su sistema a las críticas y los diálogos establecidos, constituyendo así, Tilliette *dixit* (1970), una filosofía en devenir-. No obstante, como veremos a continuación, el pensamiento

¹² Heidegger dice cuando afirma que la Naturaleza se vuelve el centro de su filosofía: “He aquí, en primer lugar, sólo una caracterización general del filosofar de Schelling en cuanto a la propiedad de su fundamento. *Cómo esto conduce a un cambio con respecto al problema fundamental, cómo este cambio co-determinó la cuestión hegeliana*”. Traducción propia de: “*Hier zunächst nur eine allgemeine Kennzeichnung des Schellingschen Philosophierens im Hinblick auf seine Grundeigentümlichkeit. Wie dadurch, mit Bezug auf die Grundproblematik, ein Wandel eintritt, wie dieser Wandel dann die Hegelsche Fragestellung mitbestimmt*” (GA 28, p. 186).

¹³ Heidegger explica que el pensamiento de Schelling no “debería limitarse a esto y reducirse a tal fórmula; por lo general: filosofía natural y estética. Ninguna de las dos capta realmente el núcleo de su esencia y de su filosofar” Traducción propia de: “*darauf einschränken und ihn auf eine solche Formel bringen; üblich: Naturphilosophie und Aesthetik. Keines von beiden trifft den Kern seines Wesens und Philosophierens*” (GA 28, p. 186).

¹⁴ Traducción propia de: “*Mit unbeirrbarer Ruhe und Sicherheit heranwachsend gegenüber dem aufgeregten und sprunghaften Schreiben und Treiben Schellings*” (GA 28, p. 194)

¹⁵ Traducción propia de: “*Schelling selbst erst im Gegenspiel zur Phänomenologie Hegels zu sich! Ging also nicht mit!*” (GA 28, p. 194)

de Schelling logra superar las grandes trabas que Heidegger encuentra en Fichte y Hegel, algo que el propio Heidegger adelanta al afirmar que “él es el más fuerte, por poco que parezca”¹⁶, o que, como reza su carta a Jaspers, el filósofo de Leonberg se atrevió a profundizar mucho más que Hegel.

2.1 Schelling contra Fichte

Pese a que en el momento de la *Naturphilosophie* Heidegger considera que Schelling ha colocado la Naturaleza donde se hallaba el Yo fichteano, perpetrando así el mismo pecado original, pero a la inversa, Schelling posteriormente parece lograr sobrepasar -o, mejor dicho, plantear adecuadamente- el problema al que se enfrenta. Desde la *Naturphilosophie*, Schelling reacciona frente a la tesis del idealismo subjetivo de Fichte de que *lo único* efectivo es actividad, acto y voluntad. Esta reacción se articula desde la Filosofía de la Naturaleza por medio de la comprensión de que “hay que demostrar que *todo lo efectivo* es actividad, voluntad o querer” (Pérez-Borbujo 2016, 46). Schelling se enfrenta a partir de este momento a la difícil tarea de adentrarse en el origen de la dualidad entre Filosofía Trascendental -cuyo incondicionado es el Yo- y la Filosofía de la Naturaleza -cuyo incondicionado es la Naturaleza-, de modo que cada incondicionado deba explicar el otro.

Schelling llega en el *Freiheitsschrift* de 1809 ante la necesidad de plantearse la posibilidad *real* del mal¹⁷. La compatibilización de la *Naturphilosophie* y la Filosofía trascendental aparece en este tratado como el problema de la compatibilización entre las exigencias de unidad de la razón -la cual excluye todo dualismo¹⁸- y la patencia del dualismo que desprende la *realidad* del mal, pero también como la compatibilización entre monismo y dualismo, entre necesidad y libertad, entre Existencia (*Existenz*) y Fundamento (*Grund*)¹⁹. Schelling propone como solución una proposición de identidad que tenga como base el dualismo, debido a que “el único dualismo legítimo es el que admite al mismo tiempo una unidad” (Schelling,

¹⁶ Traducción propia de: “*er am stärksten, so wenig es den Anschein hat*” (GA 28, p. 186).

¹⁷ Esto viene precedido por la recuperación en *Filosofía y religión* (SW VI, pp. 9-70) del origen del mal -el cual había tratado Schelling en su primer escrito en 1972- y su relación con la finitud -la cual se considera un castigo que sigue la caída (*Abfall*) del absoluto como un pecado a nivel cósmico (Fernández Beites, 1993, p. 416), como posibilidad de “degenerar nuestro ser” (Chillón, 2022, p. 90)-.

¹⁸ En palabras del propio Schelling: “Movidos por esto, podríamos estar tentados de arrojarlos en brazos del dualismo, pero este sistema, cuando es entendido verdaderamente como la doctrina de dos principios absolutamente diferentes e independientes el uno del otro, no es más que un sistema de autodesgarramiento y desesperación de la razón.” (Schelling, SW VII, p. 354 / 1989, p. 155).

¹⁹ Esto no resulta una particularidad de este escrito, sino más bien una constante en el pensamiento de Schelling, algo que fomenta en gran medida el interés de Schelling en Heidegger. Tanto es así que Arturo Leyte defiende que cada etapa de la filosofía de Schelling es una presentación de una dualidad conforme a la cual se articula todo saber acerca del Ser (1998, p. 11).

SW VII, p. 359 / 1989, p. 167). Esta proposición de la identidad²⁰, a la cual Heidegger dedicará varias páginas en las lecciones de 1936, en tanto que unidad de la copertenencia de lo diverso, permite atender a la unidad de la dualidad de polos a los que Schelling se enfrenta desde una relación más originaria -como se muestra al final del *Freiheitsschrift*-: la del in-fundamento (*Un-Grund*).

Esta carencia total de fundamento es, precisamente, ante lo que huía el modo de la preocupación de la certeza que caracterizaban Descartes y Husserl, pero que se extendía, como vimos, hasta Fichte. Es por ello por lo que Schelling -cuando se considera su pensamiento posterior a la *Naturphilosophie*- es para Heidegger ya desde la época de *SuZ*²¹ una alternativa a este modo de la preocupación de la certeza. No obstante, lo que marcará más profundamente a Heidegger es justo aquello contra lo que, a su juicio, la *Naturphilosophie* reaccionaba: el no dejar-ser del Yo fichteano. Debido a que el único modo de revelarse es en el contrario (GA 86, p. 544), el devenir de Dios en el *Freiheitsschrift* se basa en un *dejar-ser* hasta el punto de que se haga real, devenga sensible, la contraposición de la dualidad Fundamento-Existencia. Este *dejar-ser* propio del acontecer de Dios se muestra en que, efectivamente, “*Wollen ist Urseyn*” (SW VII, p. 350) -el Ser originario es voluntad-, pero una voluntad particular: una voluntad de amor a la que Heidegger otorgará mayor importancia conforme se desarrolla su filosofía de los años 30. Esta voluntad de amor se opone, por tanto, radicalmente a la imposición del Yo fichteano sobre el no-Yo, y evita la huida del modo de la preocupación de la certeza, haciéndose así cargo de la *desazón* de la caída originaria como algo necesario para poder comprender el modo de acontecer de Dios en una unidad que se hace cargo de la dualidad, lo cual permite desocultar la situación del hombre para con el mundo:

[...] que el otro pueda ser lo que quiera ser. Si no fuese así, entonces no tendría la posibilidad de superarlo como amor [...] Para Schelling, en este “yo quiero que tu seas” reside el dejar-ser característico del otro como un dejar-ser con la pretensión de que sólo al dejar-ser al otro, por así decirlo, se le da la posibilidad de ser sí mismo²².

²⁰ Hay quien, a partir del desarrollo de esta proposición de la identidad en las *Lecciones privadas de Stuttgart*, mucho más claras que el *Freiheitsschrift*, ha considerado esta proposición como proposición del inicio creador (Lawrence, 1989, pp. 24 y ss).

²¹ No en vano, Heidegger -de acuerdo con el protocolo de W. Friedrich- interpretará en el seminario del *Freiheitsschrift* de 1927-8 la caída constitutiva del hombre desde la *Geworfenheit* de *SuZ* (GA 86, p. 536).

²² Traducción propia de: “*es gehört zu ihrem Wesen, daß der andere sein kann, was er sein will. Wäre er das nicht, dann hätte sie nicht die Möglichkeit als Liebe ihn zu bewältigen [...] In diesem »Ich will, daß du bist« liegt bei Schelling das eigentümliche Seinlassen des anderen als ein Seinlassen mit der Tendenz, daß der andere gewissermaßen jetzt erst die Möglichkeit bekommt, er selbst zu sein*” (GA 86, p. 547).

2.2 Schelling contra Hegel: la cuestión del tiempo

A raíz de la confrontación con Hegel en su tesis de habilitación (GA 1, pp. 352-353), podemos afirmar que, en un principio, Heidegger tiene en mayor estima a Hegel que a Schelling, a quien, como muestra la ya citada carta de Jaspers, apenas leerá hasta 1926. Sin embargo, a partir de este momento parece haber un cambio con respecto a esta postura. Este cambio viene, en la época de *SuZ*, de la mano de la cuestión de la temporalidad.

Para comprender correctamente esta cuestión es menester hacer referencia a la interpretación de la *KrV* inmediatamente posterior a *SuZ*. La confrontación (*Auseinandersetzung*) de Heidegger con el idealismo -y ese *Schritt zurück* que apreciamos en *Identität und Differenz* (GA 11, p. 51)- viene en buena manera determinada por la intención de corregir “el paso en falso que da la tradición con el idealismo” (Rojas, 2009a, p. 64; Rojas, 2009b) con respecto a Kant. Heidegger interpreta la *KrV* como una fundamentación de la ontología (Berciano Villalibre, 2005, p. 101), en tanto que considera que “no todo ‘conocimiento’ es óntico; y donde se da éste, sólo se hace posible mediante un conocimiento ontológico” (Heidegger, GA 3, p. 13 / 1996, p. 21). No obstante, Heidegger considera que, con la eliminación en el paso de la primera versión a la segunda de los pasajes en los que Kant define la imaginación trascendental como una tercera facultad, Kant retrocedió ante aquello que debía afirmar: la imaginación trascendental como clave de la fundamentación de la metafísica (*Ibid* p. 168 / p. 144). Esta imaginación trascendental conduciría al tiempo originario (*ursprüngliche Zeit*), en tanto que dicha facultad da nacimiento al tiempo como intuición pura (*Ibid* p. 175-176 / p. 151). El idealismo, siempre más cercano a la segunda versión, no logra subsanar el error kantiano y, por ello, se hace necesario el paso atrás con respecto al idealismo.

Heidegger excluye a Hegel de su tratamiento de la cuestión temporal, claramente marcada por la interpretación de la *KrV*, prácticamente hasta las lecciones de *Lógica -Lógica. La pregunta por la verdad-* del 1925-6 (GA 21)²³. Heidegger considera que el concepto de tiempo de Hegel es “la figura más perfecta de la tradición metafísica” (Lome Hurtado, 2020, p. 141), lo cual encaja con la consideración heideggeriana de la *Ciencia de la Lógica* como la cima de la ontología tradicional. Hegel logra, a ojos de Heidegger, realizar una síntesis de las determinaciones históricas de la tradición del tiempo, configurándose así su concepción del mismo como la más perfecta forma de la tradición temporal.

No sucede lo mismo con la concepción temporal de Schelling. El tiempo es, como defiende Leyte, “el mayor *sobreentendido* que define su filosofía y también, tal vez, el recurso que permite verla a otra luz” (2006, p. 130). Debido al carácter vivo, dinámico y mutable del pensamiento de Schelling,

²³ No aparece prácticamente ni en *El concepto de tiempo* de 1924 ni en *Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo* del *Sommersemester* de 1925 (GA 20), en el cual encontramos tres estadios fundamentales: Aristóteles, Kant y Newton y Bergson.

la cuestión temporal resulta ya no sólo vital para aclarar cada momento de su filosofía, sino para comprender, precisamente, el devenir de la misma, el nexo que une las diferentes formas de acontecer de la dualidad que estructura su pensamiento²⁴. Lo que subyace a esto es una crítica a la comprensión del espacio y el tiempo como formas *a priori* de la sensibilidad, una crítica que continuará a lo largo del pensamiento posterior de Schelling²⁵. El desarrollo de la cuestión temporal en Schelling acaba derivando en algo completamente distinto a la concepción de la eternidad que encontramos en Hegel:

Aquello que une inseparablemente naturaleza e historia no es “el tiempo”, sino simplemente tiempo, aquello que debe ser pensado, pero que no es conceptualmente accesible, sino sólo presentable.²⁶

Como Tilliette ha mostrado (1970, 1975a, 1975b, 1987), la eternidad aparece en Schelling como un *hacerse-temporal* que deriva en un modo *originario* de temporalidad, en un estatuto ontológico del tiempo que supera la subjetividad moderna. Heidegger encuentra en esta concepción temporal de Schelling algo que llevaba buscando desde 1925 y que no había encontrado en Hegel: un tiempo que surge entre la eternidad y el devenir (Lome Hurtado, 2020, p. 125), un tiempo que conforma el carácter fundamental de la filosofía de Schelling: la “transición” (Leyte, 2010, p. 147).

A modo de conclusión de los dos anteriores subapartados, cabe destacar, en primer lugar, que Schelling aparece en el pensamiento de *SuZ* de Heidegger -en el peor de los casos- con cierta separación con respecto al diagnóstico de la Modernidad que Heidegger identifica en la filosofía de Descartes como el ‘modo de la preocupación de la certeza’. En segundo lugar, Schelling parece destacarse por encima de Hegel, es decir, por encima de la síntesis de las concepciones tradicionales del tiempo, al presentar un tiempo que surge entre la eternidad y el devenir, algo que Heidegger llevaba tiempo buscando. Schelling aparece, al menos, como una figura distinguida dentro del pensamiento heideggeriano ya en la época de *SuZ*, una distinción que se desarrollará a lo largo del devenir del pensamiento heideggeriano²⁷.

²⁴ Ya desde *Vom ich als Princip der Philosophie*, Schelling hace especial hincapié en la necesidad de un presupuesto que permita -y aquí se ve la influencia fichteana- deducir todo, especialmente el tiempo y el espacio (Schelling, SW I, p. 194 - 2004, p. 96).

²⁵ De hecho, en las *Weltalter* de 1811, 1813 y 1813 Schelling al pensar la voluntad inicial en su carácter temporal no estaría sino planteado “un inicio perpetuo, continuo, del espacio y del tiempo, que co-nacen con el mundo y los seres del mundo, de una manera interna” (Pérez-Borbujo, 2022, p. 21).

²⁶ Traducción propia de: “*Jenes, das Natur und Geschichte untrennbar vereint, ist nicht „die Zeit“, sondern schlicht Zeit, das, was man denken muss, aber was begrifflich nicht zugänglich ist, sondern nur darstellbar*” (Leyte, 2010, p. 153).

²⁷ Prueba no sólo de esta temprana influencia, sino también del desarrollo de la misma es que Heidegger en *Conceptos fundamentales de la metafísica* -en la cual desaparece el *In-der-Welt-sein* en favor del *Weltbindung* (Pretzsch, 2023, p. 112)- realiza su único intento de elaboración de una Filosofía de la Naturaleza (Pérez-Borbujo, 2022, p. 28).

3. Schelling después de la *Kehre*

Heidegger afronta en 1936 -año en el que comienza la redacción de los *Beiträge zur Philosophie*- unas nuevas lecciones sobre el *Freiheitsschrift* de Schelling. *Postkehr*, Heidegger destaca los 45 años de silencio de Schelling a nivel de publicaciones -con excepción de algún discurso y la polémica con Jacobi- después de la publicación de este tratado. En unas lecciones que incluyen desde una confrontación con el nacionalsocialismo (Zaborowski, 2010, p. 519), hasta una continuación de la interpretación de Max Scheler²⁸ (Köhler, 2010, p. 163), Heidegger explica este silencio a partir del fracaso (*Scheitern*) que supuso el *Freiheitsschrift*. No obstante, este fracaso no es algo negativo, sino que, al igual que Nietzsche, Schelling “tuvo que quebrarse ante su obra propiamente dicha” (Heidegger, GA 42, p. 5 / 1996b, p. 4) para que surgiese algo nuevo²⁹. Es más, Heidegger conoce en este momento de primera mano lo que supone el fracaso, ya que parece encontrar en el fracaso de Kant y Schelling algo análogo a sus respectivos fracasos en *SuZ* y en *Vom Wesen der Wahrheit* (Falgueras Salinas, 2002, p. 59), lo cual separa a Schelling de Fichte y Hegel, ya que ninguno de los dos saltaron -y fracasaron en el intento- al abismo más allá de la seguridad de la posición idealista-metafísica (Zaborowski, 2023, p. 175). Por consiguiente, Heidegger interpreta, en la línea de la crítica positiva de la *Destruktion*, este fracaso de manera positiva. Solo que con una diferencia fundamental, fruto sin dudas de la *Kehre*: a diferencia del pensamiento de la época de *SuZ*, después del *Kehre* el olvido del Ser (*Seinsvergessenheit*) se encuentra constituido por el abandono del Ser (*Seinsverlassenheit*), por ese acontecer en forma de rehuso del *Seyn*. Esto dota de una mayor positividad el fracaso de Schelling:

Pero lo que hace tan significativo ese fracaso es el hecho de que Schelling saque solamente a la luz dificultades ya sentadas en el comienzo de la filosofía occidental y que, por la dirección que toma ese inicio, son admitidas por éste como insuperables. Ello significa para nosotros, que el primer comienzo hace necesario un segundo, pero que éste es posible sólo por medio de la transformación plena del primero y no es nunca posible en tanto se lo deja estar meramente. (Heidegger, GA 42, p. 279 / 1996b, p. 197)

Schelling lleva hasta sus últimas consecuencias el planteamiento onto-teológico, concluyendo que las dificultades que este presenta son insuperables -de ahí el silencio, de acuerdo con Heidegger-. Desde el punto de vista de la Historia del Ser, resulta una tarea mucho más compleja y exigente encontrar y aceptar la insuperabilidad de las contradicciones presentes

²⁸ Max Scheler, antes que Heidegger, había relacionado la diferencia entre Existencia y Fundamento del *Freiheitsschrift* con los principios de Espíritu (*Geist*) y pulsión (*Drang*) (Scheler, 1979).

²⁹ No en vano, Sturma encuentra en el *Freiheitsschrift* un nuevo comienzo del idealismo alemán, en el cual se conserva la dualidad de espontaneidad y necesidad (1995, p. 154), por lo que la consideración de Heidegger no parece, ni mucho menos, desacertada.

en el pensamiento del momento que cualquier planteamiento sólido e inequívoco que no pueda experimentar el fracaso de su pensamiento, que no pueda dar cuenta que “lo preocupante se muestra en que todavía no pensamos” (Heidegger, GA 7, p. 124 / 1994a, p. 114), ya que, como señala en los *Beiträge*, “cada vez que se pregunta más originariamente, tiene que transformarse radicalmente” (Heidegger, GA 65, p. 84 / 2003, p. 82), exponiéndose así al fracaso. En el fondo, en la comprensión de este fracaso se avanza en buena medida, como verá Heidegger a partir de 1940, hacia la *Überwindung der Metaphysik*, hacia la superación o sobretorsión de la metafísica, en tanto que se comprende que el transitar del preguntar onto-teológico ya no es posible³⁰.

3.1 Las lecciones de 1936: un preludeo nietzscheano

Heidegger centra el fracaso de Schelling en que este sistema es únicamente un momento de la ensambladura ontológica (*Seynsfuge*), dado que pertenece exclusivamente al entendimiento, de modo que deja fuera tanto al Fundamento como al volverse frente a él (Heidegger, GA 42, pp. 277-278 / 1996b, p. 196). El problema subyacente a toda crítica que Heidegger presenta al *Freiheitsschrift* de Schelling lo encontramos en *La Historia del Ser*, donde afirma que la aceptación de la dualidad de Schelling “está enraizada en la subjetividad” (Heidegger, GA 69, p. 68 / 2011, p. 73). Pese a que esta lectura no se mantiene a lo largo del pensamiento heideggeriano -en particular a partir de 1940-, Heidegger parece, con este *enraizamiento* en la subjetividad -el cual se basa en una interpretación cuanto menos cuestionable de la afirmación schellingniana de que todo es sujeto-, incluir a Schelling dentro de la metafísica de la subjetividad que culmina con la subjetividad incondicionada de la voluntad de poder nietzscheana. En esta época del pensamiento heideggeriano comienza a germinar la idea de la metafísica de la voluntad en tanto que consumación de la metafísica de la subjetividad incondicionada. Tanto es así que, en gran medida por la innegable influencia de Nietzsche, la idea que Heidegger tiene del *Freiheitsschrift* parece permanecer en un extraño equilibrio entre la onto-teología y su superación. Por una parte, por medio de su fracaso en el *Freiheitsschrift*, Schelling parece poner de manifiesto la imposibilidad de continuar por el camino onto-teológico, produciendo así un *Stroß*³¹, un impulso esencial hacia la pregunta por el *Seyn*. Esta interpretación positiva del fracaso produce que, en buena medida, se continúe la

³⁰ Heidegger dice en este sentido: “El tránsito de la metafísica al preguntar según la historia del ser [*Seyn*] es en esencia un transitar de la metafísica, en el sentido de que un preguntar según su modo ya no es más posible” (Heidegger, GA 69, p. 56 - 2011, p. 36).

³¹ No en vano, Heidegger establece en las lecciones de 1936 que con Schelling “la pregunta fundamental de la filosofía acerca del Ser [*Seyn*] recibe con ello un nuevo impulso esencial; porque a ese impulso le ha estado hasta ahora vedado todo desarrollo, y porque ese desarrollo puede ser hecho fructífero sólo en una transformación superior” (Heidegger, GA 42, 169 - 1996b, 119).

comprensión que encontrábamos ya en la época de *SuZ*: Schelling como un pensador que parece escapar al diagnóstico heideggeriano de la filosofía de Descartes a Husserl.

No obstante, el silencio posterior de Schelling muestra que el filósofo de Leonberg no tuvo aquello que sí logró conseguir Nietzsche: la fuerza necesaria para romper con la metafísica -o, mejor dicho, la fuerza necesaria para ser el último metafísico-. Heidegger comprende en estas lecciones de 1936 el *Freiheitsschrift* como una metafísica del mal (*Metaphysik des Böses*) -a diferencia de las de 1941, en donde considera el tratado de Schelling como una metafísica de la voluntad (*Metaphysik des Willens*) (Köhler, 2010, p. 185)-. Quizás motivado por esta clave interpretativa, Heidegger no encuentra aún en 1936 en la colocación de la voluntad en el núcleo del *Urseyn* y en la centralidad del sujeto, una radicalización suficiente de la subjetividad que logre -como logró Nietzsche- proclamar el reinado incuestionable de la subjetividad incondicionada. La voluntad de amor de Schelling -y Schelling mismo- aparece, por ende, como un preludio de la voluntad de poder nietzscheana, la cual se configura como el núcleo oculto de la configuración de la metafísica moderna que Nietzsche exagerará y radicalizará (David, 2003). En última instancia, Schelling, en tanto que *Vordenker des Nietzsche*, como un precursor de Nietzsche (Hühn, 2010, p. 5) -como aquel que identificó la voluntad en el núcleo de la metafísica-, es en 1936 la calma amorosa que precede a la tormenta de la voluntad de poder, las últimas palabras de una *onto-teología* sapiente de su enfermedad, el último reclamo antes de la misa de *Requiem* de la tradición occidental.

3.2 La repercusión de las lecciones de 1941: ¿Una cuestión de voluntad?

Las lecciones de 1941 llegan en un contexto ciertamente no muy distinto al de 1936, pero con ciertas diferencias fruto de la maduración del pensamiento de las *Beiträge*. Prueba de ello es que Heidegger comienza a emplear una nueva forma de escribir el Ser, la cual convive con las otras dos. Si en la época de *SuZ* teníamos el *Sein* y, posteriormente, el *Seyn* -el cual es usado también por Schelling-, a partir del 1941-2 en particular a partir de las *Anmerkungen*, encontramos recurrentemente una nueva escritura del Ser: *XSeyn*³². Esta nueva escritura del Ser aparece en un contexto en el que

³² La forma en la que Heidegger lo escribe es la palabra *Seyn* tachada por una X. En la obra publicada en vida apenas encontramos referencias a esta forma de escribir 'Ser' -tan sólo en las notas a pie del epílogo y en la introducción de *Was ist Metaphysik?*, ambos de esta época-. Heidegger utiliza, en esta expresión, ambos sentidos del prefijo. La división que la X muestra no sólo hace referencia a la cuaternidad (*Geviert*), la doble oposición entre Tierra y Mundo y Hombres y Dioses -un pensamiento que, como ha estudiado en profundidad Alejandro Rojas Jiménez (2014), tiene una deuda inconfesada con Schelling-, sino también algo que se tornará fundamental para la comprensión de la metafísica de la voluntad y la técnica: la posibilidad de pérdida del Ser (*Seinslosigkeit*), el peligro de su acontecer en forma de rehúso (*Entzug*). Para hacer referencia a esta forma de escribir

Heidegger postula una forma ligeramente distinta de comprender el evento-apropiador, el *Er-eignis*: como *Ent-eignis*³³, como evento ex-a-propiciador, como posibilidad de peligro y salvación. Esto se debe a que, como muestra en *Tiempo y Ser*, existe la posibilidad de que la apropiación fruto del evento sea insuficiente para los hombres, de que alcance el olvido (GA 14, p. 28), lo cual hace que lo propio (*Eigentlich*) sea “simultáneamente ex-a-propiciación [*Ent-eignis*]”³⁴. Esto supone, como defiende Sylvaine Gourdain, que el olvido del Ser (*Seinsvergessenheit*), el abandono del Ser (*Seinsverlassenheit*) y la pérdida del Ser (*Seinslosigkeit*), sean aspectos del despliegue de este *Entzug*, de este rehúso en tanto que *Ent-eignis* (2017, p. 188).

El propio título de las lecciones -*Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling (La metafísica del idealismo alemán. Acerca de la interpretación renovada de Schelling)*- anuncia ya un cambio fundamental con respecto a las lecciones anteriores: la interpretación del núcleo del tratado como una metafísica de la voluntad (*Metaphysik des Willens*). Es necesario recordar que Heidegger había considerado que en la técnica -en la metafísica consumada (*vollendete Metaphysik*)- se instauraba la *voluntad de voluntad* como único orden posible, acarreado así el peligro que supone el *perderse* del hombre en el dominio de la técnica, en el cual el pensamiento calculador es el dueño y señor. Pero esta misma precariedad ontológica a la que el hombre se ve amenazado, se configura a su vez -siguiendo la lógica del *Ent-eignis*- como grito de auxilio, como toque de atención, como señal alerta ante el nihilismo que “ha llegado ahora para Heidegger a la política (y literalmente a la calle)” (Zaborowski, 2023, p. 177). Es por ello por lo que, si la consumación de la *voluntad de voluntad* en la técnica -en la metafísica consumada- viene de mano de la voluntad de poder nietzscheana, la voluntad de amor de Schelling se torna un tema fundamental para el pensamiento de Heidegger.

Una forma de comprender este regreso a Schelling es desde el proyecto de replanteamiento de la cuestión del inicio (*Anfang*), compuesto por siete escritos³⁵. De la misma manera que un año más tarde Heidegger trata -con una clara influencia de Schelling, como muestra Rojas (2012)- los pensadores del inicio, los cuales “son los iniciados por el inicio; son alcanzados por éste y congregados en él” (Heidegger, GA 54, p. 9 / 2005b, p. 13), Heidegger podría, en estas lecciones, estar remontándose a lo que él considera que fue el inicio de la metafísica de la voluntad, con la intención

‘Ser’ usaremos *XSeyn* para mantener la carga simbólica que Heidegger quería hacer patente con esta tachadura del Ser.

³³ El prefijo ‘ent’ en alemán se usa tanto para indicar que se deshace algo - por ejemplo, *entproblematisieren*, desproblematizar-, como para expresar el comienzo de algo -por ejemplo, *entzünden*, comenzar un fuego-.

³⁴ Traducción propia de: “*Die Eignis ist daher in sich zugleich Ent-eignis*” (GA 14, p. 28).

³⁵ Estos son: *Beiträge zur Philosophie. (Vom Ereignis)* (1936-38) [GA 65], *Besinnung* (1938/39) [GA 66], *Die Geschichte des Seyns* (1938-40) [GA 69], *Überwindung des Metaphysik* (1938-39) [parte de GA 7], *Über den Anfang* (1941) [GA 70], *Das Ereignis* (1941/42) [GA 71] y *Die Stege des Anfangs* (1944) [GA 72].

de encontrar las claves para el *otro* inicio (*andere Anfang*). Heidegger profundiza en estas lecciones en la voluntad de amor como aquel *quererse a sí* (*sich-wollen*) en forma de no querer nada distinto a sí mismo (Heidegger, GA 49, p. 101 / 2022, p. 113), en forma de “*das Nichts wollen, gelassene Innigkeit, das reine wollen*”, querer la nada, *interioridad serena*, el puro querer (Heidegger, GA 49, p. 102 / 2022, p. 113). Esta última expresión, la de ‘*gelassene Innigkeit*’ -interioridad serena-, probablemente expresión venga por la afirmación de Schelling en las *Lecciones de Erlangen* de 1821: “*Das Absolut ist das Gelassene*” (1969, p. 71). Esta noción que Schelling toma de la mística alemana configura la esencia de la voluntad de amor de Schelling la cual presenta una aporía manifiesta: “lo más arduo e incomprensible para la voluntad es no querer, porque eso supone para ella desistir de sí misma renunciando a sí” (Heidegger, GA 49, p. 106 / 2022, p. 119). Esta aporeticidad de la voluntad de amor sitúa ahora a Schelling en una posición privilegiada ya no sólo frente a la tradición Descartes-Husserl, sino también frente al propio Nietzsche y el paradigma volitivo de la Modernidad.

Schelling es ahora, y así lo aclara Heidegger desde el principio de las lecciones, la *cumbre* (*Gipfel*) de la metafísica³⁶, en la que se desarrollan todos los rasgos de la metafísica y en la cual “resalta en general y con toda nitidez el núcleo esencial de la metafísica” (Heidegger, GA 49, pp. 1-2 / 2022, pp. 13-14), la consumación (*Vollendung*) de la metafísica. Heidegger encuentra ahora en la voluntad de amor una radical oposición a la voluntad de poder y su querer a sí en el sentido de trascenderse a uno mismo, en el sentido de empoderamiento y mandato, en el sentido de “querer siempre lo mismo, eterno retorno”³⁷ (Heidegger, GA 49, p. 101 / 2022, p. 113). Es más, es precisamente en el *Freiheitsschrift*, en aquel tratado donde se comprende la imposibilidad de continuar por el camino de la tradición onto-teológica, donde Heidegger encuentra -en la voluntad de amor- una alternativa a la imperante e incuestionable *voluntad de voluntad* que domina en la época de la técnica. La consolidación de esta influencia de Schelling a partir de 1941 la encontramos, precisamente, en ese *cómo ser ante la técnica*, en la *Gelassenheit* -cuyo rastro encontramos, de acuerdo con Lore Hühn (2010), en la filosofía tardía de Schelling, la cual es la “contraposición a la orientación volitiva de la Modernidad”³⁸.-

³⁶ Esta expresión, y la analogía entre la metafísica y una montaña, es recurrente en los *Cuadernos negros*.

³⁷ La inclusión aquí de la idea del eterno retorno resulta interesante ya que Heidegger critica duramente la interpretación “oficial” de Nietzsche del nacionalsocialismo, realizada por Alfred Bäumler, según la cual Nietzsche continuaría la doctrina imperial de Bismarck, de manera que el pensamiento de la voluntad de poder se debería convertir finalmente en voluntad de lucha (*Wille zum Kampf*) (Bäumler 1931, pp. 61 y ss). Heidegger increpa directamente a Bäumler: “Quien no piense el pensamiento del eterno retorno en conjunción con la voluntad de poder como aquello que filosóficamente debe propiamente pensarse, tampoco comprenderá suficientemente y en todo su alcance el contenido metafísico de esta última doctrina” (Heidegger, GA 6.1, p. 18 - 2000b, p. 33)

³⁸ Traducción propia de: “*Gegenentwurf zur Willesfixiertheit der Moderne*” (Hühn 2010, p. 17)

3.3 Schelling y la *Gelassenheit*

Tenemos, a partir de lo estudiado en el subapartado anterior, que Schelling se configura a partir de 1940 como el contrapunto de una Modernidad que ha devenido en metafísica de la voluntad, en una subjetividad incondicionada que alimenta el dominio incuestionable de la maquinación (*Machenschaft*), poniendo así al hombre en una disposición (*Gestalt*) en la que se *pavonea* tomando la figura del señor de la tierra (*Herrn der Erde*) (Heidegger, GA 7, p. 28 / 1994a, p. 28). Schelling se opone a lo que aquí denominaremos, de la mano de José Manuel Chillón, el ‘modo metafísico’, el cual podemos caracterizar de la siguiente manera: todo el constructo filosófico que se eleve como garante “de la estabilidad y de la firmeza que anhela la inestabilidad y debilidad constitutiva de la existencia de este ser que somos” (Chillón, 2023, p. 60).

Las pretensiones de omnipotencia y autosostenimiento del *modo metafísico* -y he aquí una línea directa que conecta con la crítica a Descartes en la época de *SuZ*- ocultan el camino que lleva hacia la captación de ese estar sostenido en la Nada (*Inständigkeit*) del hombre. Esta cuestión es, precisamente, la que Heidegger busca aclarar con la *Gelassenheit*. La *Gelassenheit* no es meramente una suerte de guía práctica para actuar en el mundo técnico -aunque sí es un “obrar superior (*ein höheres Tun*) a las acciones del mundo y a las maquinaciones (*Machenschaften*) de la humanidad”³⁹- o una especie de ascetismo ludita. La *Gelassenheit* es, efectivamente, un modo o una disposición que nos dispone ante un obrar superior conformado en base a la conciencia del peligro nihilista que acecha toda vez que el hombre se cree en disposición de dominar lo Otro.

La orientación volitiva del *modo metafísico*, como ejemplifica Heidegger en el diálogo sobre la *Gelassenheit* (GA 13, pp. 37 - 74; GA 77, pp. 1-161)⁴⁰ determina la comprensión de que “*Denken ist Wollen und Wollen ist Denken*” (GA 13, p. 38) -pensar es querer y querer es pensar-. La serenidad (*Gelassenheit*) aparece como alternativa al paradigma volitivo del modo metafísico:

Ciertamente aún no sé qué significa la palabra serenidad (*Gelassenheit*), pero presiento más o menos que se despierta cuando a nuestra esencia le es permitida (*zugelassen*) comprometerse (*auf einzulassen*) con lo que no es una voluntad⁴¹.

³⁹ Traducción propia de: “*ein höheres Tun als in allen Taten der Welt und in den Machenschaften der Menschentüme*” (GA 13, p. 41; GA 77, p. 108).

⁴⁰ La diferencia fundamental entre ambas es, a parte de la extensión, que la segunda, recogida en GA 13, fue publicada, mientras que la primera, que aparece en *Feldweg-Gespräche* (GA 77), no fue publicada. Parece que la primera es una versión extendida -en la que añade 105 páginas que preceden al diálogo publicado en las que aparece, a diferencia de la otra, mencionada varias veces la cuestión de la técnica y una exposición más detenida de la relación entre la voluntad y la representación (*Vorstellung*).

⁴¹ Traducción propia de: “*Zwar weiß ich noch nicht, was das Wort Gelassenheit mein; aber ich ahne doch ungefähr, daß sie erwacht, wenn unser Wesen zugelassen ist, sich auf das einzulassen, was nicht ein Wollen ist*” (GA 13, p. 40; GA 77, p. 108).

La *Gelassenheit* en tanto que un *Wachbleiben*, un permanecer despierto, se asemeja a la actitud de espera de la experiencia paulina (Chillón, 2019, pp. 73-87)⁴². La espera que posibilita el *permanecer despierto* de la *Gelassenheit* ahonda en el vivir como si no (1Cor 7, 29), en ese no estar como en casa (*Nicht-zuhause-sein*) de la autenticidad, en esa experiencia de no encontrar en el mundo un lugar donde reclinar la cabeza. En la experiencia del segundo advenimiento, en la experiencia de la *parusía*, Heidegger encuentra la clave fundamental para la *Gelassenheit*: la experiencia de un esperar *nada*, puesto que la espera, en su sentido *propio*, “*hat eigentlich keinen Gegenstand*” (GA 13, p. 49; GA 77, p. 115), no tiene objeto. En tanto que esperamos, dejamos abierto lo esperado.

Así pues, frente al dominio moderno de la subjetividad, el cual impone, por medio de la representación, su voluntad -ocultándola bajo capas de aparente objetividad-, la *Gelassenheit* implica una aperturidad radical en la que ya no es el sujeto el que se impone sobre la realidad, sino que, en su dejar-ser, deja espacio para la aparición de lo opuesto, de lo *Otro*, de la dualidad. La verdadera apertura a lo Otro -sin la cual el hombre está destinado a verse atorado por el yugo de su propia voluntad- exige un proceso de des-subjetivización que permita la apertura hacia lo Otro, toda vez que la esencia del pensar se desvela como “*ich will das Nicht-Wollen*” (GA 13, p. 38; GA 77, p. 108), como querer no-querer. Esta clave es lo que aquí defendemos que Heidegger encuentra, a partir de 1940, en el pensamiento de Schelling.

Con la afirmación de que todo es sujeto -lo cual no implica que el Yo sea todas las cosas, sino que todas las cosas son Yo- se coloca, efectivamente, la subjetividad en el centro del pensamiento de Schelling. Justamente porque Schelling se hizo cargo de la dualidad, logró llevar hasta sus últimas consecuencias el planteamiento onto-teológico y, con ello, establece en la base del Ser una subjetividad que no es una subjetividad⁴³ y una voluntad que *nada* quiere (Heidegger, GA 49, p. 101 / 2022, p. 113), una voluntad que no es una voluntad. Es, por ende, Schelling quien logra, por medio de la *torsión* fundamental desde *dentro de la propia tradición onto-teológica de la metafísica de la subjetividad-voluntad* para la *Überwindung* de la metafísica, puesto que la *Gelassenheit* no es únicamente el camino (*Weg*) del *otro* inicio, sino el propio movimiento (*Bewegung*) (GA 13, p. 51; GA 77, p. 118). Schelling, a raíz de su compromiso con la dualidad que podemos rastrear desde la necesidad -frente a Fichte- de establecer una Filosofía de la Naturaleza, llega, con la consideración de 1821 de la esencia del Ser

⁴² Heidegger, de hecho, parece en cierta medida desmarcarse de la tradición de la mística alemana, al explicitar en este mismo diálogo que no se refiere a la *Gelassenheit* eckhartiana, puesto que ésta permanece aún dentro de la voluntad (GA 13, p. 42; GA 77, p. 109).

⁴³ La subjetividad schellingniana está constituida por una voluntad -la de amor- que no es “sólo el medio de constitución de la subjetividad, sino también de la objetividad misma, y en el querer originario el fundamento de toda la realidad y no sólo del hombre” (Rodríguez 2023, p. 148).

como lo Sereno (*das Gelassene*), a aquello que Heidegger en su diálogo define como la esencia del pensar: “cuando nos comprometemos con la serenidad hacia opuesto, queremos el no-querer”⁴⁴. Heidegger presenta una deuda inconfesada con Schelling con respecto a la *Gelassenheit* -una deuda que puede, y consideramos que debe, entenderse tanto desde la influencia de la *Potenzlose* en el pensamiento de la *Geviert* (Rojas 2011), como desde su influencia en el pensamiento del inicio (Rojas 2021)-. Es más, podríamos incluso afirmar que Heidegger encuentra en el filósofo de Leonberg un aliado -y no un enemigo- en el *paso atrás* con respecto al idealismo que Heidegger afirma en *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* en 1956: “Se trata del asunto del pensar pensado un paso más atrás en la dirección que conviene a su asunto: se trata del Ser pensado desde la diferencia” (Heidegger, GA 11, p. 141 / 2008, p. 72). Frente a la imposición de la subjetividad incondicionada en el paradigma volitivo de la Modernidad, Schelling y su voluntad de amor -y, posteriormente, la concepción de lo absoluto como lo sereno- aparecen, a ojos de Heidegger, no solo como un grito de auxilio ante la comprensión de que el pensar onto-teológico ya no es posible, sino también, por medio de ese *querer nada* de la voluntad de amor, el primer paso hacia el *andere Anfang*, hacia el otro comienzo.

4. A modo de conclusión

El presente esbozo de una cuestión que exige un tratamiento más extenso y detallado no puede ser tratado sino con la modesta y moderada comprensión que las características del mismo exigen. Es por ello por lo que no se presentan aquí una serie de conclusiones cerradas y taxativas, sino más bien una propuesta de análisis y comprensión del papel de Schelling en el pensamiento de Heidegger.

Lo que se ha buscado proponer a lo largo del presente estudio es que existe una cierta línea de continuidad -e incluso de desarrollo- desde el primer acercamiento de Heidegger a Schelling en la época de *SuZ* hasta mediados de los años 40 -época en la que aparece la *Gelassenheit*-, si bien cabría ampliar esta línea hasta el pensamiento tardío de la cuaternidad (*Geviert*), como muestran las múltiples referencias realizadas a lo largo del artículo a los estudios dedicados a tal asunto. Sería demasiado aventurado afirmar que el pensamiento de la *Gelassenheit* está contenido en la crítica al no *dejar-ser* originario del Yo fichteano, mas sí podemos aquí, a raíz de ello, proponer que, como se aprecia en el seminario sobre el *Freiheitsschrift* de 1927-8, en la carta a Jaspers y en las lecciones sobre idealismo alemán del *Sommersemester* de 1929, Schelling aparece ya desde la época de *SuZ* como un pensador, en el peor de los casos, diferente cuando se analiza la crítica a

⁴⁴ Traducción propia de: “*Wenn wir uns auf die Gelassenheit zur Gegnet einlassen, wollen wir das Nicht-Wollen*” (GA 13, p. 62; GA 77, p. 142).

Descartes como síntoma de la Modernidad, en tanto que, lejos de huir ante la *Unheimlichkeit*, parece caminar hacia ella.

Esta lectura de Descartes, la cual determina su interpretación de la filosofía moderna como la progresión de una prometeica subjetividad que, al reducir el mundo a sus rasgos determinables, calculables y cuantitativos, establece las condiciones para dominarlo y explotarlo (Pérez-Borbujo. 2022, p. 36) -basta con ver la relación entre Nietzsche y Descartes en *La época de la imagen del mundo* (Heidegger, GA 5 / 2010)-, se torna central en el pensamiento de los *Beiträge*, el cual comienza mucho antes de su redacción. Aquí Schelling aparece, simultáneamente, más apegado a la metafísica de la voluntad -como un prelude nietzscheano- y, gracias al aspecto positivo de su fracaso, alejado de Hegel, y Descartes. Sin embargo, en lo que hemos considerado una vuelta al inicio de esta metafísica de la voluntad, su situación cambia a partir de 1940. La comprensión de, por una parte, la voluntad de amor como una no-voluntad -en tanto que supone un *querer nada*- y de, por otra parte, la centralidad de la subjetividad que encontramos en su pensamiento como un proceso, en última instancia, de des-subjetivización acerca a Schelling a “la dirección de la pregunta más originaria por el Ser mismo, esto es, a la transición hacia el otro comienzo”⁴⁵, estableciéndolo así como aquel que -en tanto que *Vollendung der Metaphysik*- llevó al pensamiento onto-teológico hasta sus últimas consecuencias. Esta transición hacia el otro comienzo se aprecia en su influencia en la *Gelassenheit*. Su compromiso con la dualidad sienta las bases de la posibilidad de comprometerse con algo que no sea una voluntad -en última instancia, es lo que sienta las bases de la voluntad de amor y, posteriormente, de la comprensión del Ser como *das Gelassene* en 1821-, disponiendo así el camino hacia la esencia del pensar. Se hace así patente la presencia manifiesta de Schelling en el pensamiento de Heidegger, una presencia que va desde la crítica al *kein ursprüngliche Seinlassen* hasta la *Gelassenheit*.

Referencias

- ANTICH I VALERO, X. (1991). “La crítica de la mundanitat cartesiana i la noció d’espai a Heidegger”. En *Acadèmia de filosofia Liceu Joan Maragall, Lectura de Heidegger*. Barcelona: PPU, pp. 59-73.
- BERCIANO VILLALIBRE, Modesto. (1990). *La crítica de Heidegger al pensar occidental*. Salamanca: Universidad Pontificia.
- BERCIANO VILLALIBRE, Modesto. (2005). “El problema de la metafísica en Kant y en Heidegger.” *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, no. XXXII, 97-120.

⁴⁵ Traducción propia de: “in die Richtung der ursprünglicheren Frage nach dem Sein selbst, d.h. in den Übergang zum anderen Anfang stößt” (Kaufmann, 2010, p. 200).

- CEREZO GALÁN, P. (1999). *La destrucción heideggeriana de la metafísica del cogito*. *Enrahonar*, 19 (número extraordinari), pp. 217-230.
- CHILLÓN, José Manuel. (2016). "Heidegger: La paradójica existencia de la finitud del Dasein." *Differenz*, 2, pp. 18-33.
- CHILLÓN, José Manuel. (2018). "Ser en el mundo sin ser del mundo. Serenidad y direcciones del cuidado en Heidegger." *Pensamiento*, 74 (281), pp. 661-680.
- CHILLÓN, José Manuel. (2019). *Serenidad. Heidegger para un tiempo postfilosófico*. Granada: Comares.
- CHILLÓN, José Manuel. (2022). "Fenomenología de la experiencia del mal Hacia una comprensión de la sospecha de la intención." *Contrastes*, XXVII (1), pp. 81-98.
- CHILLÓN, José Manuel. (2023). "El modo metafísico de la teoría del conocimiento." *ApareSer. Revista de Filosofía*, no. 1 (Septiembre-Febrero), pp. 59-70.
- DAVID, Pascal. (2003). "Heideggers Deutung von Schellings Freiheitsschrift als Gipfel der Metaphysik des deutschen Idealismus." En *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*, Weimar: Böhlau Verlag, pp. 125-141.
- FALGUERAS SALINAS, Ignacio. (2002). "La trayectoria filosófica de Heidegger." *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria*, no. 149, pp. 35-72.
- FEHÉR, Itsvan. (1999). "Schelling, Kierkegaard, Heidegger hinsichtlich System, Freiheit und Denken." En *Zeit und Freiheit: Schelling – Schopenhauer – Kierkegaard – Heidegger*, editado por Itsvan Fehér y Wilhem Jacobs. Budapest: Ketef Bt.
- FERNÁNDEZ BEITES, Pilar. (1993). "Individuación y mal. Una lectura de Schelling." *Revista de filosofía* VI (10), pp. 413-437.
- GABÁS, R. (1999). *Antes del pensar: las aventuras del 'ergo' desde Descartes hasta Heidegger*. *Enrahonar*, 19 (número extraordinari), pp. 323-332.
- GILABERT BELLO, Fernando. (2017). "Heidegger en torno al error de la Modernidad: La crítica al dualismo cartesiano de cuerpo y alma (Sein und Zeit, párrafos 19, 20, 21)." *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, pp. 89-98. <https://doi.org/10.6018/daimon/268651>.
- GOURDAIN, Sylvaine. (2017). "Le retrait de l'Ereignis, ouverture l'im-possible." En *Lire les Beiträge zur Philosophie*. Paris: Hermann, pp. 176-196.
- HEIDEGGER, Martin, y JASPERS, Karl. (2003). *Correspondencia: (1920 - 1963)*. Editado por Walter Biemel y Hans Saner. Madrid: Editorial Síntesis.
- HEIDEGGER, Martin, GA 1, *Frühe Schriften (1912-1916)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit (1927)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin, GA 3, *Kant und das Problem der Metaphysik (1929)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
- HEIDEGGER, Martin, GA 5, *Holzwege (1935-1946)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 7, *Vorträge und Aufsätze (1936-1952)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken (1919-1961)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.

- HEIDEGGER, Martin, GA 11, *Identität und Differenz (1955-1957)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, GA 13, *Aus der Erfahrung des Denkens (1910-1976)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin, GA 14, *Zur Sache des Denkens (1962-1964)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, GA 17, *Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1923/24)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- HEIDEGGER, Martin, GA 20, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffes (SS 1925)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979.
- HEIDEGGER, Martin, GA 21, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (WS 1925/26)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin, GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart (SS 1929)*, editado por Claudius Strube. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, GA 42, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (SS 1936)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988.
- HEIDEGGER, Martin, GA 49, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991.
- HEIDEGGER, Martin, GA 54, *Parmenides (WS 1942/43)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1982.
- HEIDEGGER, Martin, GA 56/57, *Zur Bestimmung der Philosophie I. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (KNS 1919)*, editado por Bern Heimbüchel. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- HEIDEGGER, Martin, GA 60, *Phänomenologie des religiösen Lebens I. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (WS 1920/21) 2. Augustinus und der Neuplatonismus (SS 1921) 3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (1918/19)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936-1938)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, Martin, GA 69, *Die Geschichte des Seyns*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.
- HEIDEGGER, Martin, GA 77, *Feldweg-Gespräche (1944/45)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995.
- HEIDEGGER, Martin, GA 86, *Seminare: Hegel – Schelling*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2011.
- HEIDEGGER, Martin, GA 94, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.
- HEIDEGGER, Martin, GA 96, *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2014.

- HEIDEGGER, Martin. (1994). *Conferencias y artículos*. Traducido por Eustaquio Barjau. Barcelona: Ed. del Serbal.
- HEIDEGGER, Martin. (1996a). *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, Martin. (1996b). *Schelling y la libertad humana*. Caracas: Monte Ávila.
- HEIDEGGER, Martin. (1997). *Estudios sobre mística medieval*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, Martin. (1999). *Tiempo y ser*. Traducido por José L. Molinuevo y Félix Duque. Madrid: Tecnos.
- HEIDEGGER, Martin. (2000). *Hitos*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, Martin. (2003). *Aportes a la filosofía: acerca del evento*. Traducido por Dina V. Picotti C. Buenos Aires: Biblos.
- HEIDEGGER, Martin. (2005a). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Editado por Jesús Adrián Escudero. Traducido por Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder.
- HEIDEGGER, Martin. (2005b). *Parménides*. Madrid: Akal.
- HEIDEGGER, Martin. (2006). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, Martin. (2008a). "*¡Alma mía!*": *cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride; 1915 - 1970*. Editado por Gertrud Heidegger. Buenos Aires: Manantial.
- HEIDEGGER, Martin. (2008b). *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Ed. Síntesis.
- HEIDEGGER, Martin. (2008c). *Identidad y diferencia*. Traducido por Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos.
- HEIDEGGER, Martin. (2009). *Ser y tiempo*. Editado por Jorge E. Rivera Cruchaga. Traducido por Jorge E. Rivera Cruchaga. Madrid: Editorial Trotta, S.A.
- HEIDEGGER, Martin. (2010). *Caminos de bosque*. Traducido por Arturo Leyte Coello y Helena Cortés Gabaudán. Madrid: Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, Martin. (2011). *La historia del ser*. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.
- HEIDEGGER, Martin. (2015). *Cuadernos negros (1931-1938): reflexiones II-VI*. Editado por Peter Trawny. Traducido por Alberto Ciria. Madrid: Editorial Trotta.
- HEIDEGGER, Martin. (2019). *Reflexiones XII-XV. Cuadernos negros (1939-1941)*. Madrid: Editorial Trotta.
- HEIDEGGER, Martin. (2022). *La metafísica del idealismo alemán: una interpretación renovada del tratado de Schelling "Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los temas que guardan relación con ella" (1809)*. Traducido por Alberto Ciria. Barcelona: Herder.
- HÜHN, Lore. (2010). "Heidegger - Schelling im philosophischen Zwiegespräch - Der Versuch einer Einleitung." En *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*, Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag e.K., pp. 3-44.
- KAUFMANN, Sebastian. (2010). "Metaphysik des Böses." En *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*, Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag e.K., pp. 193-226.

- KELLERER, Sidonie. (2013). *Zerrissene Moderne: Descartes bei den Neukantianern, Husserl und Heidegger*. Konstanz: Konstanz University Press.
- KÖHLER, Dietmar. (1999). "Von Schelling zu Hitler? Anmerkungen zu Heideggers Schelling-Interpretationen von 1936 und 1941." En *Zeit und Freiheit Schelling—Schopenhauer—Kierkegaard—Heidegger*. Budapest: Éthos Könyvek.
- KÖHLER, Dietmar. (2010). "Kontinuität und Wandel." En *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*. Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag e.K., pp. 163-192.
- LAWRENCE, Joseph. (1989). *Schellings Philosophie der ewige Anfang. Die Natur als Quelle der Geschichte*. Würzburg: Königshausen & Neumann Verlag.
- LEYTE, Arturo. (1998). *Las épocas de Schelling*. Madrid: Ediciones Akal.
- LEYTE, Arturo. (2006). "Schelling y Heidegger: dos paradigmas sobre el tiempo." *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia VII*, pp. 125-137.
- LEYTE, Arturo. (2010). "Zeit-Denken." En *Heideggers Schelling-Seminar (1927/28)*. Stuttgart: Frommann-Holzboog Verlag, pp. 139-162.
- LOME HURTADO, Luis Ángel. (2020). "El concepto de tiempo de Hegel y Schelling en los Seminarios de 1927-1928 de Heidegger." *Differenz*, no. 6 (Julio), pp. 139-154. doi:10.12795/Differenz.2020.i06.07.
- LOME HURTADO, Luis Ángel. (2023). "El abismo de la voluntad: La última confrontación de Heidegger con Schelling en 1941." *Studia Heideggeriana*, no. 12, pp. 79-95.
- MARION, Jean-Luc. (1989). *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris: PUF.
- PÉREZ-BORBUIJO, Fernando. (2016). *Schelling: el sistema de la libertad*. Barcelona: Herder.
- PÉREZ-BORBUIJO, Fernando. (2022). "La herencia de Schelling en Heidegger." En *Schelling-Heidegger: inicio, abismo y libertad*. Barcelona: Herder.
- PRETZSCH, Moritz René. (2023). "World-Formation and Dasein: Heidegger's Understanding of the World in *The Fundamental Concepts of Metaphysics* and His Reference to Heraclitus, Aristotle and Schelling." *Studia Heideggeriana*, no. 12, pp. 97-119.
- RODRÍGUEZ, Juan José. "La libertad como no-pensable-de-antemano en Schelling y Heidegger". *Studia Heideggeriana*, 2023, vol. 12, p. 141-154.
- ROJAS JIMÉNEZ, Alejandro. (2009a). *La cuadratura: la última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*. Málaga: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga.
- ROJAS JIMÉNEZ, Alejandro. (2009b). "El paso en falso con respecto al cual no retrocede Heidegger." *Anuario Filosófico*, 42 (96), pp. 627-647.
- ROJAS JIMÉNEZ, Alejandro. (2011). "El papel de una "apotencia" fundamental en la filosofía tardía de Schelling, y su influencia en la filosofía tardía de Heidegger." *Revista de Filosofía* 36 (2), pp. 109-131.
- ROJAS JIMÉNEZ, Alejandro. (2012). "La influencia de Schelling en la lección de Heidegger de 1942/43." *Thémata. Revista de Filosofía*, no. 45, pp. 383-394.
- ROJAS JIMÉNEZ, Alejandro. (2014). *La deuda inconfesada de Heidegger: de la presencia de Schelling en la obra de Heidegger después de 1941*. Málaga: Publicaciones y Divulgación Científica, Vicerrectorado de Investigación y Transferencia de la Universidad de Málaga.

- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. (1856). *Sämtliche Werke*. Stuttgart: C. G. Cotta.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. (1969). *Initia Philosophiae Universae: Erlanger Vorlesung WS 1820/21*. Bohn: Fuhrmans.
- SCHELER, Max. (1979). *Schriften aus dem Nachlass. Band II Erkenntnislehre und Metaphysik*. Berna y Múnich: Francke Verlag.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph v. (1989). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Editado por Helena Cortés y Arturo Leyte. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph. (2004). *Del Yo como principio de la filosofía*. Madrid: Trotta.
- SPENGLER, Oswald. (1933). *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*. Múnich: C. H. Beck.
- STURMA, Dieter. (1995). "Präreflexive Freiheit." En Höffe, O. y Pieper, A. (eds.), *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Akademie Verlag, Berlín, pp. 149-172.
- THOMÄ, Dieter. (1990). *Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910–1976*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- TILLIETTE, Xavier. (1970). *Schelling: une philosophie en devenir*. París: Librairie Philosophique.
- TILLIETTE, Xavier. (1975a). "Die Freiheitsschrift." En Baumgarten (ed.), *Schelling. Einführung in seine Philosophie*, pp. 95-107. Friburgo: Karl Albert Verlag.
- TILLIETTE, Xavier. (1975b). "Hegel in Jena als Mitarbeiter Schellings." *Hegel-Studien*, no. 20, pp. 11-24.
- TILLIETTE, Xavier. (1987). "Hegel et Schelling à Iena." En *L'Absolu et la Philosophie*, editado por Xavier Tilliette. París: PUF, pp. 97-119.
- ZABOROWSKI, Holger. (2010). "Eine Frage von Irre und Schuld?" En *Heidegger und der Nationalsozialismus*. Frankfurt am Main: Fischer.
- ZABOROWSKI, Holger. (2023). "Del "destello de un nuevo comienzo" a la "metafísica de la subjetividad absoluta"." *Studia Heideggeriana*, 12, pp. 167-182.

Un recorrido por el aspecto epistemológico de la hermenéutica de *El ser y el tiempo*

A Journey Through the Epistemological Aspect of the Hermeneutics of *Being and Time*

GUILLERMO ARIEL D'ATRI
(Universidad de Buenos Aires)

Resumen: En *El ser y el tiempo* acontece un giro de la concepción tradicional epistemológica de la hermenéutica a una concepción ontológica de la misma al desplazar a la hermenéutica del ámbito que siempre tuvo como herramienta aplicada a la interpretación de texto al campo de la existencia, de la vida misma. En su obra Heidegger propone abordar la pregunta por el sentido del ser a partir de un trabajo hermenéutico fenomenológico de interpretación del ser del *ser-ahí* que es uno mismo, de este modo la hermenéutica cobra un talante existencial que hasta entonces carecía y que posteriormente continuarán otros autores como Gadamer en *Verdad y método* o Habermas en *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. El presente trabajo busca dar cuenta del lugar que mantiene el matiz epistémico en la ontologización de la hermenéutica que acontece en *El ser y el tiempo*, evitando el reduccionismo de pensar que se ha abandonado toda referencia al aspecto epistemológico de la interpretación de textos.

Palabras clave: comprensión, epistemología, hermenéutica, ontologización

Abstract: In *Being and Time*, there is a shift from the traditional epistemological conception of hermeneutics to an ontological conception by moving hermeneutics from the realm where it has always been used as a tool for text interpretation to the field of existence, of life itself. In his work, Heidegger proposes to address the question of the meaning of being through a phenomenological hermeneutic interpretation of the being of the *Dasein*, which is oneself. In this way, hermeneutics acquires an existential quality that it previously lacked, a trait that later authors like Gadamer in *Truth and Method* or Habermas in *Communicative Action and the Reason without Transcendence* will continue to explore. This work seeks to account for the place that the epistemic nuance holds in the ontologization of hermeneutics that occurs in *Being and Time*, avoiding the reductionism of thinking that all reference to the epistemological aspect of text interpretation has been abandoned.

Key-words: understanding, epistemology, hermeneutics, ontologization

1. La tradición epistémica de la hermenéutica antes de *El ser y el tiempo*

Con Heidegger se produce un cambio en la situación de la hermenéutica dado que se deja de poner en el centro de la escena a la problemática epistemológica para enraizar a la misma en la ontología. La tradición hermenéutica anterior a Heidegger se consideraba a sí misma o bien como una herramienta auxiliar para interpretar correctamente textos complejos, es el caso de San Agustín en su tratado *Sobre la doctrina cristiana* (1969), o bien como fundamento metodológico sobre la pretensión de verdad para darle estatuto científico a las llamadas ciencias del espíritu (las humanidades, la teología y todas aquellas disciplinas que hoy en día se conocen a grandes rasgos como ciencias sociales), como es el caso de Dilthey. En el primer caso la hermenéutica proponía reglas, preceptos o cánones que permitían interpretar correctamente los textos para así evitar el subjetivismo en la interpretación de cada quien. Ésta sería la acepción de la hermenéutica que Grondin en *¿Qué es la hermenéutica?* (2008) denomina como clásica. En el segundo caso, en tanto la hermenéutica otorga reglas para la comprensión de las ciencias del espíritu, se consideró que podía servir a su vez de fundamento metodológico de las mismas, es decir, la hermenéutica aquí viene a proponer el método que volverá científicas a las ciencias del espíritu. De este modo, hasta el siglo XX la hermenéutica se había preocupado primordialmente por los criterios normativos o metodológicos para la comprensión acertada de los textos, su preocupación estaba puesta en cómo interpretar y comprender los textos, en cómo puede el hombre conocer lo que hay de verdadero en ellos, es decir, la hermenéutica tenía un espesor epistemológico. Si bien Dilthey muestra intentos de conducir la hermenéutica hacia el ámbito de la ontología en *Comprensión y hermenéutica*, por ejemplo, al entender a la hermenéutica como aquella técnica dedicada a comprender las manifestaciones de la vida o “vivencias” (*Erleben*) fijadas en la escritura y medios semejantes, esta sólo se aplica a aquella que ha quedado contenida en la escritura y semejante. No llega a volcarse completamente a la ontología, sino que se queda en la interpretación de las manifestaciones de la existencia humana fijadas en la escritura y medios sucedáneos. “En las piedras, mármoles, sonidos musicales, ademanes, palabras y letras, en las acciones, en las órdenes y organizaciones económicas nos habla siempre el mismo espíritu humano, que requiere interpretación” (Dilthey, 1944: Pp. 322-323). Véase cómo la hermenéutica es principalmente epistemología en tanto que está destinada a interpretar las “vivencias” que queden contenidas en la escritura y medios similares.

Heidegger va a cambiar el ámbito propio de la hermenéutica corriéndola de la especificidad de la comprensión de los textos de las ciencias del espíritu para hacerla participar en el plano de la vida misma.¹ La hermenéutica

¹ Ricoeur plantea dicha cuestión en *Existencia y hermenéutica* como el problema de la vía rápida para injertar la hermenéutica en la fenomenología, allí sostiene que se hace de la hermenéutica una ontología, es decir, se hace del comprender no ya un modo de conocimiento, sino un modo de ser, y se pierde de vista justamente el conflicto de las

pasa de ser una hermenéutica de los textos a una hermenéutica de la existencia principalmente. En consonancia deja de ser considerada como una herramienta o un método para ser tomada fenomenológicamente como el modo de iluminar la existencia del *ser-ahí*² ontológicamente.

2. El giro ontologizador de la hermenéutica en *El ser y el tiempo*

En el séptimo párrafo de *El ser y el tiempo* Heidegger expone tres sentidos de hermenéutica que funcionan al interior de su obra y que se siguen de haber comprendido a la fenomenología como el método propio de investigación. En este respecto, es necesario retomar lo que Heidegger entiende por fenomenología para, desde allí, poder comprender la concepción hermenéutica que adopta.

El concepto heideggeriano de fenomenología está fundado en una interpretación de los términos que componen la palabra en cuestión: *fenómeno* y *logos*. Por “fenómeno” hay que entender lo que se muestra, lo que se vuelve patente, lo que sale a la luz de lo que la cosa es en sí misma. De este modo se evita confundir “fenómeno” con un “mostrarse” como “apariencia”, es decir, un mostrarse de algo que anuncia lo que no se muestra, este sería el caso de la apariencia de enfermedad que mediante signos corporales que se muestran (como la fiebre y el dolor de cabeza) anuncian la enfermedad. De este modo lo que aparece es signo de algo que no se muestra, y lo que sí se muestra remite a lo que permanece oculto dando así “apariencia de...”. Un enfermo muestra cansancio, palidez en la piel, mareo, etc., pero ello es tan sólo el anunciante de lo que no se muestra patentemente, la enfermedad, lo que se muestra es la “apariencia de enfermo”. Por otro lado, hay que evitar confundir “fenómeno” con “simple apariencia”, esto es, como algo que aparece como un producto que no constituye el ser propio de la cosa en sí, es en este sentido que Kant usa el término según Heidegger. Tampoco hay que confundir “fenómeno” con un “parecer ser” en sentido negativo, es decir, como algo que se muestra como lo que no es en sí mismo. “Fenómeno” hay que entenderlo como un mostrarse en sí mismo de lo que aparece. “Por «fenómeno» [Heidegger] entiende [...] la patencia o revelación de lo que la cosa es en sí misma.” (León, E. 2009: Pp. 8).

interpretaciones de los textos.

² “Ser-ahí” es la traducción que hace Gaos del término *Dasein*, sin embargo, otros autores, como Rivera, por ejemplo, optan por no traducir dicha palabra debido a que es un neologismo propio de Heidegger. A lo que se alude con dicha expresión es un modo de ser de ese ente que uno mismo es siempre y al cual le cabe la pregunta por su propio ser. Este modo de ser es un existir que se dirige siempre hacia sí mismo interesadamente abriéndose al ahí en el que es, es decir, siendo afectado por ese ahí que es el mundo en el que existe, y significando, en esa apertura, todos los demás entes del mundo. Para una lectura más profunda acerca del *ser-ahí* puede consultarse *La estructura ontológica del ser-ahí en Heidegger* de Saenz en donde el autor no solo se esfuerza en marcar lo que el *ser-ahí* es, sino también de lo que no es y podría ser mal interpretado.

En cuanto al concepto “logos”, Heidegger lo traduce como habla en tanto que el acto del decir permite hacer ver aquello a lo que se están refiriendo los interlocutores. En consecuencia, Heidegger va a entender por “fenomenología” el método de hacer ver lo que la cosa es en sí misma mostrando lo que hay de verdadero y permanece oculto en el mostrarse de la cosa, esto que permanece oculto es su sentido y fundamento. Lo que en el mostrarse de lo ente permanece oculto es el ser de los entes y es mediante el método fenomenológico de des-ocultamiento que se descubre al ser de lo ente.

La fenomenología es, de esta manera, el método de acceso a lo que debería ser el tema de la ontología, pero que el método ontológico no puede hacer frente por el olvido del ser que ha sufrido la tradición histórica ontológica al confundir la pregunta por el ser con la pregunta por el ente. Reconociendo el malentendido que ha sufrido la ontología al interior de sí misma es que Heidegger afirma que “la ontología solo es posible como fenomenología” (Heidegger, M. 2018: § 7, Pp.46). La fenomenología tiene por objeto de estudio lo mismo a lo que se aboca la ontología, el ser, pero la fenomenología no está viciada por la tradición, pues ella la penetra para descubrir lo que de originario hay en la misma. El *ser-ahí* en su cotidianidad tiene la tendencia a “caer” en las concepciones clásicas de su historia y tomarlas inmediatamente por ciertas al punto que lo que debería transmitir e investigar termina siendo encubierto y presentado como algo naturalizado y obvio, dificultando así su investigación. El *ser-ahí* “cae” en la tentación de hacer uso del acervo conceptual que le precede y éste se afianza de tal modo en él que surge el sentimiento de que no es necesario la investigación sobre sus raíces. Los conceptos tradicionales de la ontología han cimentado de tal modo que han terminado por encubrir sus orígenes, han dejado de lado la pregunta por el sentido del ser:

La ontología griega y su historia, que a través de múltiples filiaciones e inflexiones impera aún hoy en día en el repertorio de conceptos de la filosofía, es la prueba de que el «ser ahí» se comprende a sí mismo y comprende el ser en general por el «mundo», y de que la ontología así nacida «cae» en la tradición, que la hace descender al rango de comprensible de suyo y de un material que sólo habría de refundir. (Heidegger, M. 2018: § 6, Pp.32)

La fenomenología demanda un adentrarse en la tradición para interrogarla y desnaturalizar sus nociones, categorías y supuestos que se han solidificado y vuelto in-interrogables. Este es el momento fenomenológico de destrucción del acervo conceptual, donde se pone de manifiesto el origen de estos para así discernir lo que hay de originario y no originario en la tradición.

De este modo la fenomenología buscará adentrarse en la tradición ontológica y emprender la tarea por la búsqueda del sentido del ser en general comenzando el estudio por la exégesis del ente óntica-ontológicamente señalado, el ser del ente que somos nosotros mismos y que tenemos más inmediatamente a nuestro alcance, el *ser-ahí*. El método fenomenológico

dará a conocer los rasgos fundamentales de su ser al *ser-ahí* y desde allí el sentido propio del ser en general. Tal fenomenología parte, entonces, de una interpretación del *ser-ahí* de sí mismo.

Es aquí donde Heidegger enlaza la hermenéutica con la fenomenología, a partir de considerar que la fenomenología debe llevarse a cabo mediante una hermenéutica (interpretación) del *ser-ahí*. Así, el primer sentido de hermenéutica que aparece en *El ser y el tiempo* responde a la acepción moderna del término hermenéutica como “estudio interpretativo”, pero en este caso del ente que somos en cada caso nosotros mismo, el *ser-ahí*, descubriendo de este modo sus estructuras más importantes. “Fenomenología del «ser ahí» es *hermenéutica* en la significación primitiva de la palabra, en la que designa el negocio de la interpretación” (Heidegger, M. 2018: § 7, Pp.48).

El segundo sentido de hermenéutica que pone en juego Heidegger se desprende del primero, pues una vez descubierto el sentido del ser y las estructuras fundamentales del *ser-ahí* se abre el camino para todo tipo de investigación ontológica, incluyendo la de los demás seres que no tienen la forma del *ser-ahí*. De este modo, “[...] resulta esta hermenéutica al par «hermenéutica» en el sentido de un desarrollo de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica” (Heidegger, M. 2018: § 7, Pp.48), que posteriormente retornará al mismo *ser-ahí* para volverse a interpretar.

Finalmente, el tercer sentido de hermenéutica, y el que para Heidegger es el filosóficamente primario, es el de hermenéutica en tanto analítica de la existenciariedad de la existencia.³ Existencial (*existenziell*) y existenciarío (*existenzial*) son niveles de la descripción fenomenológica del *ser-ahí*; una descripción existencial es una descripción del plano óntico, es decir, del ente en su facticidad, mientras que una descripción existenciaría se refiere a los aspectos ontológicos, es decir, al ser del ente y no a la concreción del ente en la cotidianidad. El dirigirse del *ser-ahí* de forma cotidiana hacia su ser, Heidegger lo llama *Existenz*, que siguiendo la traducción de Gaos sería “existencia”, y es a partir de su existencia que el *ser-ahí* se comprende a sí mismo, a partir de su posibilidad de ser o no ser, es decir de su “ser relativamente a ...”. La estructura ontológica de este aspecto óntico del *ser-ahí* que se llama existencia es la existenciariedad, y la analítica de la existenciariedad tiene el carácter de un comprender existenciarío. Lo propio del *ser-ahí* es la existencia entendida como aquella indiferenciada modalidad inmediata y regular, que a lo largo de *El ser y el tiempo* se mencionará como *término medio*, en la que el *ser-ahí* está todo el tiempo “siendo relativamente a ...”. El *ser-ahí* caracteriza su existencia por su estar siendo en el mundo, irrevocablemente abierto a él, proyectándose constantemente como posibilidad de

³ En el actual trabajo se está haciendo uso de la traducción de Gaos y no de la de Rivera, esto es importante puesto que los mencionados autores no traducen de forma unívoca estos conceptos. Lo que Gaos traduce por “existencial” y “existenciarío”, Rivera lo traduce por “existente” y “existencial” respectivamente. Con lo cual “existencial” aparece en ambas traducciones, pero haciendo alusión a dos conceptos diferentes. A lo largo del presente artículo se ha hecho y se hará uso de la traducción de Gaos.

ser. Así, el tercer sentido de hermenéutica, y el filosóficamente primario para Heidegger en *El ser y el tiempo*, sería el de una explicación de los rasgos ontológicos fundamentales del *ser-ahí* a partir de lo que se muestra en su facticidad cotidiana de término medio. Heidegger busca una analítica que ilumine las estructuras existenciales de la existencia del *ser-ahí*.

Heidegger procura un giro ontológico en la hermenéutica, en donde se corre el foco de una hermenéutica epistemológica de los textos para centrarse en una hermenéutica de la existencia:

Ontología y fenomenología no son distintas disciplinas pertenecientes con otras a la filosofía. Estos dos nombres caracterizan a la filosofía misma por su objeto y por su método. La filosofía es la ontología universal y fenomenológica que parte de la hermenéutica del «ser ahí», la que a su vez, como analítica de la existencia, ata el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica allí donde toda cuestión filosófica surge y retorna. (Heidegger, M. 2018: § 7, Pp.49)

Con Heidegger la hermenéutica adquiere un estatuto filosófico que tiene por objetivo una interpretación que permita al *ser-ahí* volverse transparente a sí mismo poniendo al descubierto las estructuras existenciales de su existencia.

3. Los momentos epistemológicos de la hermenéutica de *El ser y el tiempo*

En *El ser y el tiempo* la hermenéutica en su sentido filosóficamente primario es tomada como una analítica de la existencialidad de la existencia, a partir de esto, Grondin y Ricoeur concuerdan en que la hermenéutica con Heidegger cobra un valor fuertemente ontológico. Sin embargo, Heidegger, aunque en escasos momentos, hace alusión a la cuestión epistémica en *El ser y el tiempo*, en virtud de lo cual, a continuación, he de retomar estos pasajes para esclarecer en qué sentido lo hace y examinar cómo tales pasajes encajan con la tesis de Grondin y Ricoeur de que la hermenéutica heideggeriana se desprende del aspecto epistemológico tradicional que la precedió, y sostendré que siempre que aparezcan estos pasajes deben de ser leídos en un sentido derivado respecto de la concepción hermenéutica heideggeriana.

Hay tan sólo tres momentos en *El ser y el tiempo* en que Heidegger se refiere a la hermenéutica en un sentido epistémico, y en los tres momentos se hace notar su aspecto derivado respecto de la hermenéutica originaria de talante ontológico. El primero ya ha sido adelantado, es cuando el autor sentencia lo que la hermenéutica en sentido primario es y en consonancia lo que sólo en modo derivado puede ser:

[...] cobra la hermenéutica como interpretación del ser del «ser ahí» un tercer sentido específico –el filosóficamente primario, de una analítica de la «existencialidad» de la existencia. En ésta hermenéutica, en tanto que desarrolla

ontológicamente la historicidad del «ser ahí» como la condición óptica de la posibilidad de la historiografía, tiene sus raíces lo que solo derivadamente puede llamarse «hermenéutica»: la metodología de las ciencias historiográficas del espíritu. (Heidegger, M. 2018: § 7, Pp.48)

La hermenéutica deja de ser entendida principalmente como una reflexión sobre las ciencias del espíritu para cobrar un nuevo sentido, el de la explicación existencial, es decir ontológica, sobre la cual estas ciencias pueden desarrollarse, y el aspecto epistémico de la hermenéutica es tal sólo en un sentido derivado respecto del primario como analítica de la existencia de la existencia.

El segundo momento es doble en tanto que ambos aparecen al tratar el existencial *comprender*, en donde es esperable que se haga cierta referencia a lo que comprender en un sentido corriente significa y los problemas que acarreará la concepción heideggeriana para la concepción tradicional, más aún con el peso que dicha palabra cobra en las hermenéuticas anteriores. Por un lado, Heidegger marca rápidamente, al inicio del párrafo 31 dedicado al existencial *comprender* la diferencia con la palabra comprender tradicional y vulgarmente usada, resaltando, nuevamente, el aspecto derivado de esta última respecto al sentido primario:

Si nuestra exégesis hace de él [el existencial *comprender*] un existencial fundamental, con ello indicamos que concebimos el fenómeno como un modo fundamental del ser del «ser ahí». Por el contrario, del «comprender» en el sentido de una forma posible del conocimiento entre otras [...] ha de hacer la exégesis [...] un derivado existencial del comprender primario que contribuye a constituir el ser del «ahí» en general. (Heidegger, M. 2018: § 31, Pp. 160)

El *comprender* es resignificado por Heidegger de su sentido corriente y en dicha resignificación, tal como sostienen Ricoeur y Grondin, se corre el foco de una actitud cognoscitiva frente al mundo en la que hay un sujeto que entiende y se interioriza con un objeto conceptualmente, y se pasa a una actitud pragmática ligada a un “poder usar algo”. El aspecto puramente teórico del *comprender* como una forma posible del conocimiento pasa a ser una forma derivada del originario *comprender* pragmático.

En un paso de avance fuerte y original en contra de la tradición hermenéutica, en primer lugar se despoja aquí a este comprender de su carácter puramente «epistémico». Antiguamente se concebía el comprender como *intelligere* teórico, que se refería a la comprensión con el entendimiento de un estado de cosas impregnado de sentido. [...] Heidegger considera este comprender como secundario [...] (Grondin, J. 1999: Pp. 140)

El existencial de la *comprensión* en Heidegger hace alusión a un saber arrelárselas con las cosas en el mundo, es un comprender práctico que le permite al *ser-ahí* orientarse en la facticidad. Heidegger lo define como un “poder hacer frente a una cosa”, “estar a su altura,” “poder algo”. De

esta manera el *ser-ahí* puede navegar un barco, tomarse un colectivo o abrir una puerta porque comprende el navegar, el tomarse un colectivo y el abrir puertas, está a la altura de estas acciones en tanto que sabe hacerles frente a dichas situaciones cuando se le presentan. En este “poder hacer frente a las cosas” se muestra al *ser-ahí* en su aspecto de “poder ser”, pues en el “poder hacer frente a una cosa” se despliegan diversas posibilidades de acción del *ser-ahí* frente a aquello que se le presenta, posibilidades de acción que surgen como “ser posible” a la espera de su concreción por mor del *ser-ahí*. La *comprensión*, en tanto “poder hacer frente a una cosa”, es entendida como un aspecto de la constitución ontológica originaria del *ser-ahí*, mientras que el comprender entendido como una forma posible de conocimiento es presentado como un modo derivado del existenciario *comprender*, es entendido como una forma existencial del existenciario *comprender*.

Por otro lado, hay un segundo momento, dentro del párrafo 32 dedicado al *comprender*, cuando se expone la estructura anticipatoria del “tener”, el “ver” y el “concebir” previos, en que Heidegger hace alusión al aspecto epistémico a través del conocido problema tratado por diversos autores del círculo hermenéutico.

En cuanto *comprender*, el *ser-ahí* proyecta su ser sobre las posibilidades que han sido abiertas, la concreción de estas posibilidades es la *interpretación*. Esta *interpretación* al fundarse existencialmente en el *comprender* no es una toma de conocimiento sobre lo comprendido, sino el desarrollo fáctico de las posibilidades proyectadas. El *comprender* muestra que el *ser-ahí* siempre se está proyectando en sus posibilidades de ejecución existencial, el *ser-ahí* siempre se está proyectando como un “poder ser” volcado al mundo junto a los entes intramundanos con los que interactúa. En esta concreción de la proyección que ejecuta el *ser-ahí* dichos entes intramundanos emergen a la presencia en tanto que en la *interpretación* las posibilidades se efectivizan. Y a través de esta explicitación de las posibilidades lo ente con respecto a lo cual el *ser-ahí* se está proyectando es expuesto “como algo”. Lo ente que es usado en la *interpretación* es destacado como ser-para, al navegar se destaca el timón como tal, como algo para establecer la dirección del bote. “Lo abierto en el comprender, lo comprendido, es siempre ya accesible de tal manera que en ello puede destacarse expresamente su «como que». El «como» constituye la estructura del «estado de expreso» de algo comprendido; constituye la interpretación.” (Heidegger, M. 2018: § 32, Pp. 167). El *comprender* y el *interpretar* son pre-reflexivos y pre-discursivos, en la *interpretación* el *ser-ahí* no necesita explicar lo interpretado en una proposición determinativa, simplemente se proyecta como “poder ser” sobre, por ejemplo, el timón, para cambiar la dirección del barco sin teorizar sobre el navegar o el timón y sin necesidad de decirlo. La *interpretación*, al traer a la presencia del *ser-ahí* a los entes intramundanos “como algo” sobre los que se ha proyectado previamente sobre la base de un “poder hacer frente a las cosas”, abre el mundo como una red de referencias que tiene al *ser-ahí* como punto axiomático de esta apertura. El mundo es abierto como un entramado

de referencias desde la proyección de posibilidades del *comprender*. Ese plexo de referencias que es el mundo que Heidegger se dedicó a exponer en el capítulo II se abre desde una proyección existencialista fundamentada ontológicamente en el *comprender*.

Lo “a la mano”, de esta manera, resulta comprendido sobre el fondo de una totalidad de referencias, la cual no necesita ser aprehendida reflexivamente ni explicitada lingüísticamente, que se encuentra ya comprendida, pero de manera no destacada al interpretar lo “a la mano”. Este es el “tener previo” del todo de referencias ya comprendido como trasfondo en el que se incluye el ente interpretado. El ente intramundano a interpretar se da en un plexo de referencias ya comprendido previamente y mantenido oculto mientras se destaca el ente a interpretar.

La *interpretación* además de fundarse en un “tener previo”, lo hace en un “ver previo” y un “concebir previo” en el marco de una estructura de anticipación que atraviesa la apropiación de lo comprendido. El “ver previo” es un dirigir la vista circunscribiendo las posibilidades de interpretación según aquello por respecto a lo cual debe interpretarse lo comprendido, es decir que el ente a interpretar se encuentra circunscripto por el punto de vista y la intención con la cual el *ser-ahí* va al encuentro del ente a interpretar. El “concebir previo” son aquellos conceptos y experiencias previas que determinan, de forma definitiva o parcial, la *interpretación*. El “tener”, “ver” y “concebir” “previos” son aquella estructura de la comprensión que funciona como fondo sobre el cual los entes se tornan comprensibles como algo, el timón del barco resulta comprensible como tal en tanto que hay una estructura por debajo que permite que acontezca como algo para dirigir el navío, por ejemplo. Este “estado de comprensible” del timón como tal se apoya sobre la estructura del previo, entendida como sentido. El “tener”, “ver” y “concebir” “previos” son así sentido en tanto estructura sobre la cual lo ente es comprendido como algo. El sentido de los entes intramundanos es ese fondo de significatividad sobre el cual ellos son comprendidos y proyectados. Así, “la interpretación de algo como algo tiene sus esenciales fundamentos en el «tener», el «ver» y el «concebir» «previos».” (Heidegger, M. 2018: § 32, Pp. 168). Una *interpretación*, es decir el desarrollo fáctico de la *comprensión* a partir del cual el *ser-ahí* concretiza lo que ha proyectado hacer y ser, jamás es llevada a cabo sin supuestos, el “tener”, “ver” y “concebir” “previos” recortan la *interpretación*. En tanto que toda *interpretación* se mueve dentro de la estructura anticipadora del “previo” toda *interpretación* es abordada de manera no neutral ni objetiva. En este sentido Heidegger trata el tema de la comprensión intelectual de un texto que, en tanto modo derivado de la *comprensión* originaria existencialista, está atravesada por la estructura de la anticipación haciendo que ella no sea ni objetiva ni neutral.

Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar. Es un hecho siempre observado, aunque solo en el terreno de los modos del comprender y de la interpretación derivados, en la exégesis filológica. (Heidegger, M. 2018: § 32, Pp. 170)

Esto parecería encerrar al lector en un círculo vicioso en el que interpretar un texto se convertiría en un diálogo íntimo consigo mismo, y que la tarea de los estudiosos debería ser encontrar una salida a dicha circularidad, sin embargo, Heidegger advierte que tratar de evitar el círculo vicioso y verlo como una imperfección del comprender sería no comprender la estructura originaria del *comprender*. Lo que hay que hacer en su lugar es entrar en el círculo de manera correcta porque él es la expresión de la existencial estructura del “previo” propia del *ser-ahí* mismo. Al entrar de la manera justa en el círculo se logrará evitar que las ocurrencias y conceptos populares le condicionen el “tener”, el “ver” y el “concebir” “previos”, y se podrá así partir de las cosas mismas a interpretar. Es decir, volviendo transparente la propia situación hermenéutica se podrá ver lo propio del texto a interpretar como lo primero, siendo conscientes de los prejuicios propios y sin permitir que aplaquen lo propio del texto. El “tener”, “ver” y “concebir” “previos” son inevitables porque forman parte de la estructura existencial del *ser-ahí*, pero sí se pueden poner de manifiesto para que sea posible el encuentro con lo propio del texto a interpretar.

Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él del modo justo. [...] En él se alberga una positiva posibilidad de conocer en la forma más original, aunque una posibilidad que solo es empuñada de un modo genuino cuando la interpretación ha comprendido que su primera, constante y última función es evitar que las ocurrencias y conceptos populares le impongan en ningún caso el “tener”, el “ver” y el “concebir” “previos”, para desenvolver éstos partiendo de las cosas mismas, de suerte que quede asegurado el tema científico. (Heidegger, M. 2018: § 32, Pp. 171-172)

En la estructura anticipatoria del “tener”, el “ver” y el “concebir” “previos” que condicionan toda interpretación comprensiva, Heidegger se hace eco del problema del “círculo vicioso”, el cual alcanza al comprender corrientemente entendido en tanto que el comprender epistémico es un modo derivado del *comprender* originario y por ende si afecta al *comprender* en sentido primario también lo hará al comprender entendido en sentido vulgar por ser este una forma derivada del otro:

Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar. Es un hecho siempre observado, aunque solo en el terreno de los modos del comprender y de la interpretación derivados, en la exégesis filológica. Esta pertenece a la esfera del conocimiento científico. [...] Pero si la interpretación tiene en cada caso ya que moverse dentro de lo comprendido y alimentarse de ello, ¿cómo va a dar resultados científicos sin moverse en un círculo, sobre todo moviéndose, encima, la comprensión presupuesta dentro del conocimiento vulgar del mundo y de los hombres? (Heidegger, M. 2018: § 32, Pp. 170-171)

El tercer momento epistémico de *El ser y el tiempo* no es tan explícito como los dos anteriores, sin embargo, se encuentra orientado hacia la misma dirección, es el referido a la diferencia entre el “cómo hermenéutico” y el

“cómo apofántico”. En el puente que tiende Heidegger entre el *comprender* y el *habla* él se refiere a la proposición discursiva como una forma derivada de llevar a cabo la interpretación comprensiva. La proposición discursiva, que aparte de ser un modo derivado de la *interpretación* se funda ontológicamente en el *habla* en tanto que es el fundamento ontológico existencial del lenguaje, es un carácter esencial al cual se aboca a interpretar y comprender la hermenéutica epistémica y que Heidegger presenta como un modo derivado de los aspectos existenciales. En su habérselas con las cosas original el *ser-ahí* se enfrenta a ellas de manera pragmática, pre-discursiva y pre-temáticamente de tal modo que los entes aparecen como “ser a la mano para”, en cambio al expresarse los entes en proposiciones se produce un vuelco de este “ser a la mano para” a algo “ante los ojos”. El ente tenido “cómo” un útil en el terreno exclusivo de la praxis se toma ahora de manera derivada “cómo” algo “ante los ojos”. El entender pragmático mediante el cual el *ser-ahí* se orienta en el mundo de la praxis es un entender instrumentalizador que se cosifica al expresar discursivamente el útil poniéndolo “a la vista”. El “cómo hermenéutico” hace referencia a este entender originario instrumentalizador en el trato del *ser-ahí* con las cosas cómo cosas para uno u otro uso; el “cómo apofántico” es el modo derivado de la interpretación de las cosas reflejado discursivamente en el que el “cómo hermenéutico” se rebaja al nivel del mero “dejar ver” lo que está ahí. El “cómo hermenéutico” es el “cómo” originario que hace alusión al saber arreglárselas con las cosas, mientras que el “cómo apofántico” es un “cómo” derivado al cosificar discursivamente, el habérselas con las cosas pragmático y pre-discursivo. El modo de habérselas con las cosas mediante proposiciones es un modo derivado y rebajado ontológicamente del modo hermenéutico entendido con propiedad.

[...] el martillo, por ejemplo, es inmediatamente «a la mano» como un útil. Al volverse este ente «objeto» de una proposición [...] se produce desde luego un vuelco [...] El «con qué» «a la mano» del tener que habérselas, de la operación, se convierte en el «sobre qué» de la proposición indicadora. [...] La estructura del «cómo» de la proposición ha experimentado una modificación. [...] El «cómo» resulta repelido al plano todo igual de lo solo «ante los ojos». Desciende al bajo nivel de la estructura del «no más que permitir ver», determinando, lo «ante los ojos». [...] Al «cómo» original de la interpretación comprensora del «ver en torno» lo llamamos el «cómo» hermenéutico-existencial, a diferencia del «cómo» apofántico de la proposición. (Heidegger, M. 2018: § 33, Pp. 176-177).

El “cómo hermenéutico” es ese saber arreglárselas con las cosas de manera pragmática y pre-discursiva en la que el sujeto ve el martillo, por ejemplo, y sin necesidad de expresarlo discursivamente sabe tomarlo y usarlo. El “cómo apofántico” al exponer al objeto en una proposición u oración declarativa recorta la comprensión del mismo y pone ante los ojos ese martillo que era un ser a la mano. La estructura del “cómo”, dice Heidegger, descende del plano original de la interpretación comprensora al plano de la proposición que sólo pone ante los ojos.

A partir de lo expuesto puede verse que Heidegger resalta el plano ontológico-pragmático de la hermenéutica frente al epistemológico. La novedad está precisamente en este vuelco hacia la ontología que amplía los márgenes de una hermenéutica meramente epistemológica. El valor filológico-textual del aspecto epistémico sigue presente, no desaparece, pero se enfatiza en el plano ontológico.

4. Conclusión

Tras este recorrido considero que es pertinente sostener que en los pocos casos en que *El ser y el tiempo* aborda el plano epistémico de la hermenéutica es, o bien de forma explícitamente derivada de la concepción ontológica, o bien rápidamente degradado respecto del ámbito existencial. Grondin y Ricoeur consideran que con Heidegger la hermenéutica gana espesor filosófico-ontológico en tanto se irgue como método filosófico-fenomenológico de iluminación de las estructuras del ser del *ser-ahí*, pero pierde su pretensión epistemológica, sin embargo, no hay que pensar que esto significa que dicho aspecto epistémico desaparece, sino que se presenta de forma derivada o degradada respecto del plano ontológico. Heidegger hace un giro notable de la hermenéutica epistemológica hacia la ontológica, pero no la olvida, la mantiene viva en un plano secundario. Se podrá discutir, como lo hacen Grondin y Ricoeur en los textos mencionados, si este giro imposibilita un retorno o no a una hermenéutica epistémica tradicional, pero no sería correcto negar el talante, aunque leve, epistémico de la hermenéutica heideggeriana.

Referencias

- BARRAGÁN, Miguel Ángel; CEPEDA, Juan (2018). *Hermenéutica existencial en Ser y tiempo de Martín Heidegger*. Cuadernos de Filosofía Latinoamericana, 39(118), 115-141.
- BERTORELLO, Adrián (2008). Texto, acción y sentido en la fenomenología del mundo de M. Heidegger. *Revista de filosofía*, 33(2), 111-130.
- DILTHEY, Wilhelm (1944), *El mundo histórico*, trad. Eugenio Imaz, México, FCE.
- GRONDIN, Jean (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona. Empresa Editorial Herder, S.A.
- GRONDIN, Jean (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona. Herder Editorial, S.L.
- HEIDEGGER, Martin (2018). *El ser y el tiempo* (Gaos, J., Trad.). Ciudad de México. Fondo de cultura económica.

- HEIDEGGER, Martin (1998). *Ser y tiempo* (Rivera, J. E., Trad.) Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- LEÓN, Eduardo Alberto (2009). *El giro hermenéutico de la fenomenológica en Martín Heidegger*. Polis. Revista Latinoamericana, (22).
- RICOEUR, Paul (2002). *La tarea de la hermenéutica: desde Schleiermacher y desde Dilthey en Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México. Fondo de cultura económica.
- RICOEUR, Paul (2003). *Existencia y hermenéutica en El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*. México. Fondo de cultura económica.
- SAN AGUSTÍN (1969). *Sobre la Doctrina Cristiana. Obras completas, 13*.
- VÉLEZ SÁENZ, Jaime (1977). *La estructura ontológica del ser-ahí en Heidegger*. Ideas y valores, 26(48-49), 21-46.

Técnica y serenidad. El recorrido heideggeriano sobre la esencia de la técnica moderna

Technik and Gelassenheit: Heidegger's Journey Through the Essence of Modern Technology

JAVIER LEIVA BUSTOS*
(Universidad Complutense de Madrid)

Resumen: La reflexión heideggeriana a propósito de *das Gestell* en la época de la técnica planetaria, y su propia diferenciación con la técnica, no se limita, como muchas veces se declara a vuelapluma, al denominado «Heidegger II» —en términos de William Richardson— y a escritos clásicos como *La pregunta por la técnica*, sino que, como pretende ilustrarse, es una constante presente desde la etapa conocida como *Kehre*. En otras palabras, se trata de una temática presente en varias fases de su pensamiento, vinculada tanto a su análisis sobre la *alétheia* como a su estudio acerca de la Modernidad y nuestra contemporaneidad. Así las cosas, el objetivo de este artículo consiste en elaborar una exposición sinóptica del recorrido y evolución de la filosofía de Heidegger en lo que atañe a la cuestión sobre la técnica. Para ello, se realizará una panorámica global de su planteamiento, que aborde desde su crítica a la tradición metafísica y su estado de la cuestión hasta la propuesta final que plantea.

Palabras clave: alétheia, Gestell, modernidad, técnica, serenidad

Abstract: The Heideggerian reflection on *das Gestell* in the age of planetary technology, and its own differentiation from Technik, is not limited, as is often and quickly stated, to the so-called “Heidegger II” —as phrased by William Richardson— and to classic writings such as *The Question Concerning Technology*. On the contrary, as I will try to illustrate, it is a constant present from his stage known as *Kehre*. In other words, it is a topic present in various phases of his thought, linked both to his analysis of *alétheia* and to his study of Modernity and our contemporaneity. Thus, the aim of this article is to elaborate a synoptic exposition of the course and evolution of Heidegger’s philosophy with regard to the question of Technik. To this end, a global overview of his approach will be made, from his critique of the metaphysical tradition and its state of the question to the final proposal he suggests.

Key-words: alétheia, Gestell, modernity, technik, Gelassenheit

* Este artículo se ha elaborado en el marco del Proyecto de Investigación «Esquematismo, teoría de las categorías y mereología en la filosofía kantiana: una perspectiva fenomenológico hermenéutica» (MINECO PID2020-115142GA-I00), con Alba Jiménez Rodríguez como Investigadora Principal.

1. La *Kehre*. Crítica a la tradición metafísica

Esbozado a vuelapluma, el Heidegger de *Ser y tiempo* realiza —casi a la manera de Aristóteles en la *Metafísica*, pero con una concepción radicalmente diferente¹— un recorrido por las formas de comprender el ser en la historia del pensamiento. Sin embargo, su proyecto acaba inconcluso o fracasado: bien porque la pregunta por el *Dasein* no llega a dar cuenta del ser; bien porque las categorías metafísicas que maneja no alcanzan para ello; etc.

Es así que, en este marco, a partir de la década de los 30 tiene lugar la denominada *Kehre*; esto es, el «giro», «vuelta» o «transición» hacia lo que ha venido a catalogarse como el Heidegger II². A partir de este momento, el filósofo alemán persigue, no ya una nueva forma de filosofar, debido a las connotaciones negativas que ha adquirido a causa de la tradición, sino una nueva forma de pensar, pasando con ello a elaborar su crítica a la tradición metafísica occidental. Recordemos que el gran pecado de esta no había sido otro que el olvido del ser en favor del ente; olvido que, entre otros, habría tenido dos grandes nombres propios, como son los de Platón y Descartes, sendos representantes de los puntos de quiebre del pensamiento. En efecto, en la reconstrucción histórica heideggeriana Platón había sido el iniciador de una transformación de la verdad como ἀλήθεια que encuentra su culmen moderno en la figura de Descartes, asentando esta la concepción de verdad como *adaequatio*. Una mutación que, a su juicio, acarrea dos serias implicaciones. De un lado, la entronización del hombre como sujeto, el ente fundamental del que depende toda la realidad, de tal manera que el mundo tiene la figura que él mismo establece y únicamente «es» aquello que dicho sujeto se puede representar; de lo contrario, el ente en cuestión «no es». En otras palabras, se trata de una imposición sobre el ser del ente, someterlo a unas categorías previas de modo que se manifieste, no como es, sino como nosotros le mandamos que sea —objeto—. Y, de otro lado, la antropomorfización de

¹ «La nueva concepción de la ontología presentada en *SZ*, que, como se dijo ya, se distingue por una peculiar mediación de contenido y método, justamente *no* queda caracterizada como una doctrina que tematiza *causas (aitiai)* y *principios (archai)* últimos, al menos, no en el sentido tradicional del término. En contraposición a esta concepción *arqueológica* de la ontología, tal como ella caracterizo a la tradición que remonta a Aristóteles, la concepción de *SZ* se presenta, más bien, como lo que, formulado en términos tradicionales, podría llamarse una doctrina de la *verdad trascendental*. Dicho de otro modo, la concepción ontológica de *SZ* no constituye una *arqueología*, en el sentido tradicional, es decir, un estudio de la *arché*, sino, más bien, una *aleteología*, esto es, un estudio de la verdad, comprendida como *alétheia*» (Vigo, 2014, pp. 129-130).

² «The distinction you make between Heidegger I and II is justified only on the condition that this is kept constantly in mind: only by way of what [Heidegger] I has thought does one gain access to what is to-be-thought by [Heidegger] II. But the thought of [Heidegger] I becomes possible only if it is contained in [Heidegger] II». [«Ihre Unterscheidung zwischen “Heidegger I” und “Heidegger II” ist allein unter der Bedingung berechtigt, daß stets beachtet wird: Nur von dem unter I Gedachten her wird zunächst das unter II zu Denkende zugänglich. Aber I wird nur möglich, wenn es in II enthalten ist.»] (Richardson, 2003, pp. xxii-xxiii).

la filosofía; es decir, la filosofía se convierte en antropología, humanismo, subjetividad, lo que lleva, en última instancia, a un afán de dominio —e, inherentemente, violencia— de la naturaleza y de todo ente del entorno.

No obstante, antes de proseguir bien merece la pena introducir un matiz aclaratorio y relativizador respecto a la reconstrucción heideggeriana de la metafísica, rompiendo una lanza en favor del pensador alemán; dicho más coloquialmente, «bajar ligeramente la apuesta». Es cierto que, en la exposición que sigue, Platón y Descartes se van a situar como ejes centrales del recorrido, pero es un punto sensible hacer nota que el propio Heidegger no termina definitivamente instalado en la posición que él mismo elabora entre mediados de la década de los 30 y finales de los 50. En otras palabras, conviene precisar que tardíamente revisará toda esta formulación para declarar que, si bien los griegos tuvieron el término ἀλήθεια —*alétheia*—, nunca tuvieron la experiencia de la ἀλήθεια en el sentido que Heidegger le atribuye; tampoco en los tiempos anteriores a Platón, de modo que, a su nuevo juicio, no se habría producido el cambio en la noción de «verdad» que el alemán había creído detectar en los años 30. Tal y como ha señalado Alejandro Vigo, recogiendo el propio testimonio de Heidegger:

Sin embargo, también esta nueva política de alianzas [la retirada heideggeriana hacia los presocráticos], trabajosamente elaborada a lo largo de muchos años, resulta finalmente abandonada. De ello da testimonio, como es sabido, el notable ensayo sobre titulado “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, que en versión francesa data de 1966 y cuya versión alemana fue publicada en 1969 en el volumen *Zur Sache des Denkens*, la última obra de Heidegger publicada en vida. Allí, en el marco de una reconsideración de la problemática de la “verdad del ser”, pensada a partir de la noción del “claro” (*Lichtung*), Heidegger concede expresamente el error de su intento por atribuir al pensamiento griego de los orígenes una genuina experiencia de la ἀλήθεια. En tono a la vez concesivo y defensivo, Heidegger declara allí lo siguiente:

“Si traduzco obstinadamente el nombre Ἀλήθεια por ‘desocultamiento’ (*Unverborgenheit*), no es por amor a la etimología, sino por la cosa (*Sache*) que debe ser pensada, cuando pensamos lo que se llama ser (*Sein*) y pensar (*Denken*) de modo correspondiente a la cosa. El desocultamiento es, por así decir, el elemento en el que por primera vez se da (*es gibt erst*) el ser como también el pensar y su copertenencia (*Zusammengehörigkeit*). La Ἀλήθεια está nombrada, ciertamente, en el comienzo de la filosofía, pero en lo sucesivo nunca fue propiamente (*eigens*) pensada como tal (*als solche*) por la filosofía <misma>. En efecto, la cosa de la filosofía como metafísica (*als Metaphysik*) es, desde Aristóteles, pensar el ente como tal (*das Seiende als solches*) ontoteológicamente (*ontotheologisch*) (...) El concepto natural de verdad no mienta el desocultamiento, tampoco en la filosofía de los griegos (...) ni los poetas ni el uso cotidiano del lenguaje, ni siquiera la filosofía se vieron enfrentados con la tarea de preguntar en qué medida la verdad, es decir, la corrección (*Richtigkeit*) del enunciado (*Aussage*), sólo queda concedida en el elemento del “claro” de la presencia (*im Element der Lichtung der Anwesenheit*) (...) Por tanto, tampoco es sostenible (*haltbar*) la afirmación de un cambio esencial (*Wesenswandel*) de la verdad, esto es, del desocultamiento a la corrección” (cf. *Ende* p. 76-78).

Como a nadie escapa, estas declaraciones ponen en cuestión también, de modo inevitable, los intentos por pensar la φύσις presocrática a partir de una experiencia de la ἀλήθεια, que, aunque nombrada en los comienzos, no pudo jamás ser elevada propiamente al plano del pensar mismo por la filosofía, tampoco la griega. Lamentablemente, este reconocimiento de Heidegger —tardío, sin duda, pero suficientemente expreso y honesto— no ha impedido que los intentos interpretativos llevados a cabo entre mediados de los años '30 y fines de los '50 hayan sido objeto, con abrumadora frecuencia, de una recepción poco menos que acrítica, cuando no directamente dogmática. Sorprende, además, que quienes más a menudo apelan a la famosa consigna “*Wege, nicht Werke*” hayan sido también quienes con más frecuencia hayan caído presa de este embrujo dogmático. (Vigo, 2021, pp. 352-353)³

Toda vez clarificado y especificado este delicado —y, como se ha dicho, a menudo despreciado— aspecto, la reconstrucción que a continuación se presenta tiene como propósito único y exclusivo, sin ninguna otra pretensión valorativa, asentar las bases a partir de las cuales emergerá la reflexión heideggeriana a propósito de *das Gestell* y su propuesta de *die Gelassenheit*.

1.1 Platón: «La doctrina platónica de la verdad»

Tal y como expone Heidegger en «De la esencia de la verdad», el modo habitual en que hoy día entendemos la verdad ya no es como aquel primigenio desvelamiento, sino, por el contrario, como *adaequatio*; más concretamente, como «*adaequatio rei et intellectus*» o viceversa, la adecuación entre la «cosa» y el «conocimiento». Se trata de una conformidad o rectitud fundamentada, en última instancia, en la subjetividad humana (GA 9, p. 180). Por ende, esta adecuación no es otra cosa que una «representación», entendiendo aquí por «representar»

el hacer que la cosa se presente frente a nosotros como objeto. Lo que está enfrente, en cuanto que está puesto así, tiene que atravesar un enfrente abierto y al mismo tiempo detenerse en sí mismo como cosa y *mostrarse como algo estable y permanente*. (GA 9, p. 184; el destacado es mío).

Contextualizando apropiadamente estas palabras, tras la definición del «representar» atendemos en la siguiente frase a parte de la crítica que Heidegger realiza a la idea de verdad como *correspondencia*, donde «cosa» todavía no equivale a «objeto». El alemán no propone un devenir absoluto del ser, sino que la cosa debe mostrarse como permanente y estable. La coyuntura de la cita refiere a cómo se da la ἀλήθεια —tal y como se pasará a ver— y cómo la idea de verdad como *correspondencia* o *concordancia* deriva de aquella, si bien la permanencia y la estabilidad dan posteriormente

³ En este capítulo, «Heidegger en torno a la conexión entre φύσις y ἀλήθεια. Apuntes para una reconsideración crítica», Alejandro Vigo realiza un interesante análisis acerca del modo en que Heidegger construye la conexión entre «*phýsis*» y «*alétheia*».

paso a la objetivación y la representación. Por tanto, para el caso que nos ocupa, la pretendida objetividad no es sino conformada por el ser humano; o lo que es lo mismo, la verdad es ahora presa de la subjetividad humana.

En este sentido, para la metafísica la verdad ha pasado a designar lo impercedero y lo eterno —lo cual es imposible de construir sobre la fugacidad y fragilidad del ser humano, como advierte Heidegger (GA 9, p. 186-187)—. Sin embargo, esto no ha sido así siempre, puesto que originalmente la verdad se concebía como la ya citada ἀλήθεια, esto es, como *des-ocultamiento*, *des-velamiento*, venida a la presencia del ser del ente —dinámico, móvil, que se oculta—⁴. Cómo empezó a operar este cambio es algo que el alemán rastrea hasta llegar nada más y nada menos que a Platón, quien, con su nueva doctrina de la verdad, contenida paradigmáticamente en *República* y más específicamente en su «alegoría de la caverna», marcaría toda la filosofía de Occidente. Si recordamos el relato platónico, aquel prisionero fugado sólo llegaba a conocer la Verdad cuando, tras no poco esfuerzo, alcanzaba la superficie y, después de «adecuar correctamente su mirada» —debido a su

⁴ Antes de proseguir, sin embargo, conviene resaltar el uso *sui generis* que Heidegger confiere al término «ἀλήθεια», a fin de no aceptarlo acríticamente o de manera ingenua —agradezco al revisor la necesidad de enfatizar este punto—. Diversas investigaciones ya han indicado —antes se mencionaba la de Alejandro Vigo— la polémica y debate que hay respecto al significado que le otorga el filósofo alemán, y que le sirve más bien para sus propios intereses. Esta postura «*pro domo sua*», entonces, serviría más para comprender, no tanto la historia de la filosofía *per se*, cuanto la concreta reconstrucción de la historia de la metafísica que realiza Heidegger. Por poner un ejemplo, si dejamos a un lado la «a» privativa de «ἀλήθεια», la raíz del resto de la palabra, «λήθεια» —*létheia*—, deriva de «λήθη» —*léthē*—, cuyo significado es «olvido» o «escondido». Así, por ejemplo, en la mitología griega teníamos el río Λήθη —*Léthe*; también, castellanizado, «Leteo» o «Lete»—, uno de los cuatro ríos del Hades —cinco, si se cuenta la laguna Estigia— y que constituía la divinidad y personificación del *olvido*. Por lo tanto, en este sentido etimológico, «ἀλήθεια» significaría «no-olvido». Ahora bien, y he aquí lo curioso y la gran crítica al uso etimológico heideggeriano: si entendemos que «no olvidar» es lo mismo que «recordar», ya un filósofo había vinculado la *verdad*, el *recuerdo* y el *conocimiento*. Obviamente, se trata de Platón y su teoría de la *anámnēsis* o reminiscencia. No obstante, Heidegger, tan crítico en otras ocasiones con el ateniense, guarda silencio en este punto. Asimismo, otra de las grandes contribuciones filológicas en esta temática viene de la mano de un discípulo directo de Heidegger como fue Heribert Boeder, quien en su escrito «Der früh-griechische Wortgebrauch von *Logos* und *Aletheia*» (Pérez-Paoli, 2020) ilustra el sentido en que estriban sendos vocablos griegos. En este sentido, también destaca su escrito «Heidegger's legacy: On the distinction of Ἀλήθεια» (1998). Igualmente, parte de su tesis viene anticipada por Paul Friedländer en el capítulo XI —*Aletheia*, pp. 221-229— de su obra de 1954 *Plato. An Introduction* (1973), donde, en el marco de la crítica a la interpretación heideggeriana del término, ya afirma que «*alethés*» y «*alétheia*» en su uso arcaico —con autores como Homero— se emplean en conexión con «*verba putandi et dicendi*». Por otra parte, con referencia a la noción de «verdad» en Platón y con cierta consideración de la interpretación de Heidegger, cabe mencionar la obra de Jean Szaif *Platons Begriff der Wahrheit* (1996), donde corrige en parte a Friedländer al mostrar que hay en Platón usos ontológicos de la noción de verdad —algo que, no obstante, el propio Friedländer también reconoció en la segunda edición de su libro—. Por último, también vale la pena destacar en este debate el trabajo de Jan Woleński «*Aletheia* in Greek thought until Aristotle» (2004).

cegamiento por la luminosidad—, podía contemplar los diferentes elementos del paisaje —representaciones de las Ideas— a la luz del Sol —representación de la Idea de Bien—. Empero, toda vez que tenemos esto presente, cabe también recordar que siempre que Platón habla de «Idea» emplea los términos εἶδος—*eidos*, aspecto— o ἰδέα —*idea*, forma—, de tal manera que su reflexión se orienta hacia el «aspecto» —posible gracias a la claridad—, que permite tener la visión bajo la que cada ente se hace presente. En otras palabras, a juicio del ateniense, si nouviésemos en nosotros las Ideas —como había mostrado a través de su teoría de la *anámnēsis* o reminiscencia—, si en nuestra mirada nouviésemos el εἶδος o aspecto de las cosas, el ser humano no podría percibir esto o aquello como tales —esto es, no percibiría su ser, *qué* son las cosas—. Es en este punto crucial donde —afirma Heidegger— Platón ha obrado un «cambio de dirección» (GA 9, p. 216) en la concepción de la verdad: ciertamente, esta ya no es ἀλήθεια, que el ente venga a desplegar su ser, sino que ahora es una *adaequatio* o coincidencia entre una representación o εἶδος —de la persona— y la cosa.

Como bien es sabido, para Platón las Ideas son eternas, inmutables, fijas, inmóviles... y constituyen la esencia de las cosas sensibles. Son lo que hacen que algo sea visible y comprensible a nuestro intelecto; o lo que es igual, son el auténtico ser de cualquier ente, lo que responde al «qué es algo». La Idea permite ver —comprender— lo que verdaderamente *es* un ente, porque muestra lo que tiene de permanente e invariable, una esencia fija y estática. Pero con esta sutil maniobra, la esencia del ser del ente pasa a radicar en *qué es* ese ente. He aquí el craso error, repara Heidegger; pues en tanto en cuanto el ser no es un «qué», no es y ni puede ser definido, porque ello supondría convertirlo en un ente —que sí «es», porque tiene ser—, sino que *se da*. Por tanto, tenemos aquí que en un hábil e imperceptible movimiento Platón ha convertido el ser del ente en otro ente —«superior»—, a saber: las Ideas. Este εἶδος es concebido de antemano, de manera que determina la aprehensión de cualquier ente bajo ese aspecto o forma determinado; implica un mirarlo —al ente— de una cierta forma. En otras palabras, el ente no despliega su ser, sino que es objetivizado, fijado a un modelo para que aparezca conforme a él. Es así que

la ἀλήθεια pasa a estar bajo el yugo de la ἰδέα. Desde el momento en que Platón dice que la ἰδέα es la dueña y señora que permite el desocultamiento, está remitiendo a algo no dicho: concretamente que a partir de ahora la esencia de la verdad ya no se despliega como esencia del desocultamiento a partir de una plenitud esencial, sino que se traslada a la esencia de la ἰδέα. La esencia de la verdad desecha el rasgo fundamental del desocultamiento. (GA 9, p. 230)

En síntesis, la verdad no consiste ya en un desocultamiento del ser del ente —más adelante, en la tercera parte, la propuesta heideggeriana de la *Gelassenheit* tratará de exponer un modo de apropiación de este desocultamiento—, sino en un determinado modo de ver, en un «correcto mirar» o «rectitud de la mirada» (GA 9, p. 230). Es preciso, de acuerdo a la doctrina

platónica, corregir u orientar la mirada para que la aprehensión del ente se «adecúe» a lo que debe ser visto —el εἶδος, el aspecto, la forma—; o lo que es igual: aspirar a la verdad no es otra cosa que una correcta posición de la mirada, un correcto mirar, alcanzar la *adecuada* visión de la Idea. Ahora la verdad queda fundamentada sobre la Idea, de modo que pasa a ser un rasgo del ente, no una ἀλήθεια del ser; y con ello, dicha verdad queda reducida a una simple coincidencia del conocer con la cosa; es decir, la verdad como *adaequatio*.

A partir de este momento todo el pensamiento occidental entenderá la verdad como corrección de la representación enunciativa, como *adaequatio* entre intelecto y cosa, lo que conllevará que la metafísica se transforme en un pensar sobre lo ente —a lo sumo, en una ontoteología que piense sobre el ente supremo o causa originaria—. Es el comienzo de la centralidad del hombre, de la filosofía como humanismo o antropología⁵, consumado definitivamente en la Modernidad.

1.2 Modernidad: «La época de la imagen del mundo»

La reinterpretación platónica de la ἀλήθεια como *adaequatio* no sólo conduce a un ocultamiento y a un impedimento de pensar el ser, al que se le arrebató toda su dimensión dinámica para vérselo de un modo meramente fixista y esencialista. También opera una nueva equiparación entre lo real y lo ente, y lo que es más importante: lleva a asegurar un dominio sobre la esencia de ese ente. En otras palabras, hablamos de una objetivación calculante de lo ente que alcanza su consumación última en la Modernidad, cuyas consecuencias contemplamos hoy en la esencia de la técnica moderna —*das Gestell*— y en nuestra época de la técnica planetaria.

Así las cosas, el fenómeno esencial de la Modernidad que conduce a esta situación, y que no es sino hijo o desarrollo del pensamiento metafísico, es el nacimiento de la ciencia y la técnica mecanizada —tal y como nosotros las entendemos hoy día—. A diferencia de la *episteme* griega, incluso al modo de organización y jerarquización que realiza Aristóteles (*Metaph.* I, 1, 980a20-983a23, *Eth. Nic.* vi, 3-7, 1139b13-1141b22) —no es casual que Heidegger inicie *La pregunta por la técnica* hablando del Estagirita y de la τέχνη (*téchne*)—, la ciencia moderna se caracteriza por un proceder anticipador, que además de metódico también proyecta un determinado rasgo fundamental de los fenómenos: un modelo de cómo estos deben ser. Tal y como formulaba Francis Bacon (2011, pp. 151-152), el conocimiento queda transformado en un poder para anticipar sucesos; o, mejor dicho, en un dominio, obtenido mediante la matematización y la mensurabilidad —esto es, un cálculo (de posibilidades)— de todo lo que rodea al ser humano, permitiéndole

⁵ Véase paradigmáticamente su *Carta sobre el «Humanismo»* (GA 9, pp. 313-364). A propósito de la crítica heideggeriana a la antropología filosófica, véase también el reciente artículo de Alba Jiménez (2024).

con ello un control de los entes del entorno. Este proceder anticipador asegura o acota un sector de la realidad, de manera que, a través de los respectivos métodos, las distintas ciencias se especializan en ese ámbito. Y no sólo eso, sino que, mediante ese método, conjuntamente a la acumulación de datos, se reordenan estos para establecer un nuevo proceder anticipador —mejorado, más preciso—. En última instancia, ello implica que la ciencia moderna objetiva el sector de la realidad que le atañe para realizar su investigación: para ella sólo *es* lo que puede convertir en objeto, mientras que el resto *no es*, no interesa. En otras palabras, a través de sus experimentos, que es el atributo propio de la ciencia moderna, opera un «re-presentar»: el hombre, con su pensar calculador-racional, sitúa ante sí el ente como «objeto», de tal modo que esté seguro y tenga «certeza» de él, que no haya dudas.

En sí mismo, Heidegger no ve algo negativo *per se* en este modo de operar; después de todo, es el modo de proceder propio de las ciencias, que ha permitido el progreso tecnocientífico del cual disfrutamos hoy⁶. El problema es que la filosofía, mediante la metafísica, también ha caído en este modo calculador o interpretación técnica del pensar —iniciado con Platón y Aristóteles—, esta concepción de medios a fines. Con el transcurrir del tiempo, lo que hoy conocemos como «ciencia» fue ganando terreno a la filosofía para explicar la realidad, alcanzando un punto crítico en la Modernidad⁷. Así, aquella, temerosa de perder su valor y prestigio, trató de justificar su existencia frente a las ciencias, y la mejor manera que creyó para ello no fue otra que elevarse al rango de ciencia⁸. En consecuencia, al igual que esta, convirtió la ἀλήθεια en una «certeza de la representación», a través de lo cual transformaba lo ente en objeto para asegurarlo y no tener duda de él.

Obviamente, no es secreto alguno para nadie que esta nueva conversión de la verdad como «certeza de la representación», tanto en las ciencias como en la filosofía, nace en la Modernidad de la mano de la metafísica de Descartes —a la cual subyace la metafísica platónico-aristotélica—, quien, a partir de su principio del *cogito*, formulado primeramente en su *Discurso del método* y más tarde en sus *Meditaciones metafísicas*⁹, establecía que algo

⁶ Para una breve y clarividente exposición de la visión heideggeriana sobre la ciencia, y su vinculación con la técnica, véase: Acevedo Guerra, 2022, pp. 89-102.

⁷ Recordemos, sin ir más lejos, lo dicho por Galileo en *El ensayador*: «La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una palabra; sin ellos es como girar vanamente en un oscuro laberinto» (Galilei, 1981, p. 63).

⁸ Claro ejemplo de ello es Kant, quien lanza la famosa pregunta en el prólogo a la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*: «¿A qué se debe entonces que la metafísica no haya encontrado todavía el camino seguro de la ciencia?» (Kant, *KrV*, B15; 2010, p. 19).

⁹ «Y dándome cuenta de que esta verdad, “pienso, luego soy”, eran tan firme y tan segura que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de hacerla tambalear, juzgué que podía admitirla sin temor alguno de errar como el primer principio de la filosofía que yo indagaba» (Descartes, 2023, p. 32). «Es preciso concluir y dar como

es verdad si *yo* tengo «certeza» y estoy seguro de ello; en otras palabras, será verdadero aquello de lo que *yo* tenga «claridad y distinción», que perciba de manera «clara y distinta»¹⁰. Ahora bien, de lo que se percata Heidegger es que la proposición cartesiana del *cogito* implica que, de manera simultánea al pensar del *Dasein*, se da también un representar (GA 5, p. 100). Al pensar, el ser humano, en tanto en cuanto ente pensante, se concibe igualmente como «representante»: tiene una imagen de sí como ente que sirve de baluarte para captar y aprehender el resto de entes. Esto es, se los puede representar «clara y distintamente». Por tanto, concibe una relación sujeto-objeto donde ese objeto es una representación suya, y que, por definición, puede dominar¹¹.

Así, este representar, hacer del ente una imagen, no es ya ἀλήθεια, sino una objetivación dominadora en la que el ente es anticipado o regido por adelantado, se le aprehende o comprende acorde a la imposición de unas normas, conceptos o modelo previos. O lo que es igual: «representar» se convierte en asegurar mediante un cálculo —no sólo matemático, sino de posibilidades— para garantizar la certeza sobre algo. En consecuencia, tiene lugar un dominio sobre el ente, una imposición para apoderarse de él y que le impide desvelarse como tal; ahora es únicamente el objeto de un sujeto que le impone conceptos. De este modo, algo es verdadero si y sólo si es representable por el hombre; esto es, si es una imagen u objeto calculable, que se atiene a normas y, por ende, puede tener certeza de ello. Por supuesto, todo esto implica que, con la Modernidad, el ser humano se erige como centro de referencia de todo lo existente y toda relación. Es el ente destacado y con primacía sobre los demás, pues es aquel sobre el que se fundamenta la verdad y ser de cualquier otro ente, el que les dota de sentido. En otras palabras, el hombre se convierte en *subjectum* (GA 5, pp. 81, 101-102), mientras que resto de entes, que refieren y dependen de él, quedan reducidos a representaciones u *objectum* de ese sujeto. Ya no comparecen como son —ἀλήθεια—, sino como están respecto a él; por ende, como algo de lo que disponer, gracias a lo cual el ser humano toma sus disposiciones. A partir de este momento, cualquier otro ente sólo es en tanto en cuanto es puesto y reproducido por aquel, en la medida que pueden ser representados o convertidos en una vivencia suya; de lo contrario, no son.

cosa cierta que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu» (Descartes, 2005, p. 143).

¹⁰ «Analizadas estas cuestiones, reflexioné en general sobre todo lo que se requiere para afirmar que una proposición es verdadera y cierta, pues, dado que acababa de identificar una que cumplía tal condición, pensé que también debía conocer en qué consiste esta certeza. Y habiéndome percatado que nada hay en “pienso, luego soy”, que me asegure que digo la verdad, a no ser que yo veo muy claramente que, para pensar, es necesario ser, juzgué que podía admitir como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas; no obstante, hay solamente cierta dificultad en identificar correctamente cuáles son aquellas que concebimos distintamente» (Descartes, 2023, p. 33).

¹¹ Para un análisis más detallado, véase: García Norro, 2019; Segura Peraita, 2007, pp. 227-269.

Así las cosas, la «representación» moderna implica situar lo ente frente al sujeto, pero imponiéndole unas normas a la hora de mostrarse; es decir, la representación determina el ser de lo ente. El ser humano, como *subjectum*, como eje central que da la medida de todo lo ente y pone todas sus normas, se convierte en representante de lo ente en sentido objetivo, para así dominarlo en su totalidad. En el fondo, no se trata sino de una concepción de la verdad como *adaequatio*, donde algo sólo *es*, resulta verdadero, si es representable —ajustado a unas normas o a un modelo— y el sujeto puede tener certeza de dicha representación, para así controlarla. Por ello Heidegger define la Modernidad como la «época de la *imagen* del mundo», entendiendo «imagen» como «re-producción» o «re-presentación» (GA 5, pp. 81, 101-102). Aquel εἶδος platónico, ese «correcto mirar», ha abocado a que el mundo en su totalidad quede ahora transformado en una imagen, en una representación humana acorde a unas normas que este ente le ha impuesto. El hombre, *subjectum*, ha reducido el mundo a *objectum* para dominarlo. En consecuencia, es en la Modernidad cuando la metafísica queda definitivamente convertida en humanismo, en antropología, en subjetivismo, en antropomorfización, pues todo gira alrededor del ente «supremo» que es el ser humano y de la imagen del mundo que este ha creado, olvidando e impidiendo la pregunta por el *ser* y su relación con el *Dasein*; es decir, olvidando la pregunta por la esencia del hombre e impidiendo que este experimente su auténtica dignidad.

Esto alcanza su grado más alto en lo *Gestell* y nuestra época de la técnica planetaria, en la que el ser humano representa y, por tanto, domina toda la naturaleza. Ahora el mundo entero va a ser dispuesto como la totalidad de objetos producibles, de manera que todo estará sometido al control incondicionado. El hombre es el gran *subjectum* y el mundo su gran *objectum*. Una reflexión que Heidegger comienza a esbozar en escritos como *Carta sobre el «Humanismo»* o *¿Y para qué poetas?*, pero que tematiza y cobra fuerza propia en *La pregunta por la técnica*.

2. La pregunta por la técnica (1953)

La técnica moderna, aquella que nos rodea y con la que nos desenvolvemos, y su particular forma de dominación, conforman el culmen del pensamiento metafísico, nacido con Platón y apuntalado por Descartes. Es decir, suponen la imposición de la metafísica occidental a escala planetaria; o lo que es igual, el destierro de la ἀλήθεια. Tan expandida y tan profundamente se encuentra la técnica instalada en nuestras vidas, tanto dominio tiene sobre nosotros, que apenas sospechamos cómo su esencia penetra en nuestra existencia o su capacidad para determinar la historia. Es más, si alguien creyera estar al margen de este dominio, o incluso si realmente lo estuviese, resultaría del todo irrelevante, en la medida que este imperar o dominio técnico «no necesita de la adhesión consciente de uno o varios hombres; opera en

estratos más radicales que los de la voluntad personal —o de grupo— y la autoconciencia» (Heidegger, 2017, p. 68; «Introducción a “La pregunta por la técnica”» de Jorge Acevedo). En pocas palabras, nos conforma tal y como somos hoy día, así como nuestro modo de ver el mundo.

En este marco, si Heidegger se formula la pregunta por la técnica es porque pretende «preparar una relación libre con ella» (GA 7, p. 7), abrir nuestra existencia a su esencia para cuestionarla y, así, liberarnos de su imperceptible pero poderoso dominio. Ahora bien, antes de emprender semejante empresa, resulta crucial distinguir entre «técnica» y «esencia de la técnica» —objetivo, esta última, del análisis heideggeriano—. En este sentido «la esencia de la técnica no es nada técnico» (GA 7, p. 7); es decir, no es algo humano, no consiste en instrumentos o máquinas, sino en cómo nos relacionamos con las cosas, el entorno. Por lo tanto, si simplemente nos limitamos a afirmar o negar la técnica, seguiremos presos de su poder; y, aun así, esto no es lo peor que podemos hacer, sino que aquello que verdaderamente nos ciega, es considerarla «neutral» (GA 7, p. 7). En este orden de cosas, la pregunta que debemos resolver es cómo la técnica moderna marca nuestro modo de ver y representar el mundo; y, en este sentido, encontramos que su esencia no es sino un modo de destinarse el ser al hombre, un modo que tiene el ser de desocultarse —como también lo sería aquel posterior al pensar meditativo que ofrece en la *Gelassenheit*— a partir del cual el ser humano desvela lo que hay únicamente de manera técnica. Lo que es igual a decir que sólo está *técnicamente* en la verdad.

Para comprender plenamente el alcance de esta tesis, tengamos en cuenta, nos dice Heidegger, que la manera habitual y corriente en que las personas conciben la técnica —o lo técnico— es antropológica e instrumentalmente (GA 7, p. 8). Para ellas los «objetos técnicos» no son más que meros instrumentos, mientras que las «técnicas» son un conocimiento de cómo llevar a cabo un proceso; esto es, procedimientos, previamente aprendidos, mediante los que se obtiene un resultado determinado y previsto de antemano. En síntesis, constituyen aquel «a la mano» que había desarrollado en *Ser y tiempo* (GA 2, p. 69) con el que las personas tienen su relación primaria con los entes. En todo caso, ya sea un objeto o una actividad humana, la técnica se ve habitualmente como un medio para un fin, un hacer del ser humano, que hace de este un *homo faber* (Borges Duarte, 1993, p. 125). Con todo, lo más característico de la técnica moderna es que, como culminación de ese representar objetivador de la metafísica, incorpora una voluntad de control y dominio sobre ella —sobre los instrumentos y procedimientos—. Absolutamente todo a nuestro alrededor es visto como un *objectum* que se puede domeñar, manipular y calcular. Ello no quiere decir que sea una manera incorrecta de ver o representar las cosas, pero se enmarca en aquel esquema de la verdad como *adaequatio*, por lo que establece una relación fija entre ambas, de manera que la «cosa» queda reducida a «objeto» o *instrumentum*; y, en consecuencia, el auténtico ser del ente queda velado, no puede captarse el devenir o acontecer de lo ente frente a nosotros. La técnica

moderna impide la ἀλήθεια, no desvela la esencia de la técnica, lo que nos niega una relación libre con ella. Así, aunque el desvelar técnico moderno es un desvelar «correcto» —es un modo de desvelar y de habitar—, no es un desvelamiento «verdadero» (GA 7, p. 9).

2. 1 *Das Gestell*: el desocultar provocante de la naturaleza como *Bestand*

Hablando con mayor propiedad, el desvelamiento de la *técnica moderna* es lo que Heidegger denomina «*das Gestell*», un «desvelar provocador» que, aludiendo a su significado etimológico —«*Stelle*»—, vendría a señalar una estructura funcional que pone en orden diversos elementos para que encajen o queden unidos entre sí, aquello que produce una configuración, imagen del orden o racionalidad humanas. Teniendo esto en cuenta, la designación «*das Gestell*» señala que el modo dominante de la relación hombre-mundo —lo que está siendo en nuestra civilización— es uno donde se provoca al individuo a ver la naturaleza como un conjunto de cosas ordenadas, dispuestas, producidas y entrelazadas entre sí por medio de un control racional de las propias fuerzas y elementos de la naturaleza. Los entes ya no se contraponen al sujeto sólo como «objeto de representación»; ahora quedan ocultos o reducidos a algo utilizable, dominable, disponible... impulsando la máxima eficiencia —máxima producción y consumo con el mínimo gasto (GA 7, p. 16)—.

Dicho ahora más claramente, la esencia de la técnica moderna es un «provocar» porque lleva al hombre a desvelar o concebir toda la naturaleza, todas y cada una de las cosas que nos rodean, lo real y efectivo, como *Bestand* «fondo disponible para», «fondo permanente», «fondo de reserva»; o, dicho más coloquialmente, como «existencias» en el sentido de *stock* (GA 7, p. 17). La naturaleza entera se concibe en una estructura de emplazamiento, donde «emplazar» significa imponerle el suministro de energías y materias primas, la obtención de producción, paisajes y destinos turísticos, etc.; esto es, se le exige «liberar y suministrar su estructura interna para ser racionalizada y luego utilizada, almacenada y explotada» (Linares, 2003, p. 31). Mientras que la técnica artesanal y premoderna no explotaba la naturaleza ni intervenía sobre su curso natural, sino que, al contrario, la cuidaba en lugar de imponerse sobre los entes, la técnica moderna no aguarda a que los procesos naturales se den por sí mismos; antes bien, los modifica, los desvía, los acelera, los racionaliza y los aprovecha a su antojo, en función de los intereses humanos, como ejemplifica Heidegger a través de los cultivos, los paisajes, las extracciones petrolíferas o la comparativa que realiza entre el molino de viendo y la presa hidroeléctrica. No es así extraño que termine asimilando la naturaleza a una «gigantesca gasolinera» (GA 16, p. 523) que sirve únicamente para proporcionar energía y productos a nuestra industria y modo de vida. Hoy día ni siquiera hay «objetos» ante un «sujeto», sino únicamente *Bestände* —paisajes, recursos, etc.—, entes listos para el consumo bajo un

comandar u horizonte de utilidad del que es necesario apoderarse (GA 15, p. 368). Un consumo donde, además, todo es «reemplazable», donde todo puede tomar el lugar de todo y donde lo imperante es la actualidad, la moda, el cambio permanente:

La idea misma de «reparación» ha llegado a ser una idea «antieconómica». A todo ente de consumo le es esencia que sea ya consumido, y, de esa manera, llama a su reemplazo. Tenemos ahí uno de los rasgos de la desaparición de lo tradicional, de lo que se transmite de generación en generación. Aun en el fenómeno de la moda, lo esencial no es ya el adorno [...], sino la reemplazabilidad de los modelos, de estación en estación. (GA 15, p. 369)

Pero esto no es todo, sino que dicho *Gestell* también amenaza al propio ser del hombre y su modo de «habitar» el mundo. Dado que *toda* la naturaleza es representada en un horizonte de utilización como *Bestand*, el propio ser humano acaba convertido en mero recurso o «material humano uncido a las metas propuestas» (GA 5, p. 267), medido por su eficacia y como consumidor (Heidegger, 2017, p. 32; «Prólogo» de Jorge Acevedo). A su vez, esto genera una dis-localación en la propia vida del ser humano, en la medida que el habitar técnico, caracterizado por la rapidez, la instantaneidad y la simultaneidad, trastoca las cercanías y las lejanías; es decir, deja de haber una diferencia nítida entre lo cercano y lo lejano. Es verdad que nuestra época ha encogido las lejanías en el tiempo y el espacio —a través de los medios de transporte y de comunicación—

mas, el precipitado eliminar todas las distancias no aporta ninguna cercanía; pues la cercanía no consiste en una distancia pequeña. Lo que está mínimamente alejado de nosotros, en lo que se refiere a separación, mediante la imagen filmica o el sonido radiado, puede quedarnos lejano. Lo que se encuentra tan alejado, en cuanto a separación, que se pierde de vista, puede sermas cercano. Una distancia pequeña no es ya cercanía. Una gran distancia no es ya [*noch*: aún] lejanía. (GA 7, p. 167)

Por tanto, pese a vencer las distancias, sigue faltando la cercanía; y eso es justo lo aterrador, nos muestra Heidegger, atender a cómo todo se «presencia» (GA 7, p. 168) hoy día. La técnica moderna ha amenazado el arraigo del ser humano, le ha hecho olvidar que lo auténticamente cercano son las «cosas», las cuales no estriban en ser útiles ni objetos representados.

En síntesis, *das Gestell* genera en el hombre la ilusión de que él es el «señor de la Tierra» (GA 7, p. 28), que todo lo que hay existe en la medida que es producto suyo y puede ser usado técnicamente en favor de sus intereses. Pero en esa ilusión no se da cuenta de que él mismo resulta objetivado y convertido en útil, de tal manera que, creyendo que puede encontrarse a sí mismo, nunca se encuentra con su esencia. En lugar de experimentar esta en su relación con el propio ser, ha pasado a convertirse en un mero juguete o funcionario de la técnica (GA 15, pp. 369-370), siendo así que todo lo humano del hombre y el carácter de «cosa» de las cosas queda disuelto en un mercado mundial que «conduce todo ente al comercio de un cálculo que

domina con mayor fuerza donde no precisa de números» (GA 5, p. 270). En última instancia, todo queda reducido a un útil de consumo.

Finalmente, una última amenaza de lo *Gestell* para la esencia del hombre y su relación con el ser es que se autoerige y autoimpone como modo único de pensar, como única forma de desvelamiento y relacionarse con el mundo (GA 7, p. 28), evitando con ello lo que Heidegger denomina una «*Kehre*», nuevas formas de pensar y posibilidades de desvelar (GA 11, p. 117). La esencia de la técnica moderna ha provocado al hombre a comportarse de un determinado modo con el mundo y las cosas. En efecto, este ha alcanzado su bienestar material gracias al progreso técnico-científico y se ha habituado a ello, de modo que, para preservarlo y aumentarlo, ha incrementado la intervención técnica a todos los niveles; es decir, ha domesticado la naturaleza y a sí mismo. De esta manera, la técnica, que en un principio parecía tan solo un medio para un fin —el bienestar—, queda transformada «en el motor mismo del progreso social y, con ello, se le impone al hombre como “lo que hay que hacer”, como “la manera como hay que comportarse”» (Borges Duarte, 1993, p. 150). Dicho de otra manera, lo *Gestell* «provoca» o «exige» al individuo que se comporte «técnicamente», desarraigándole de su tierra y reduciendo todas sus relaciones a «relaciones técnicas», lo que le lleva a concebir el progreso exclusivamente como racionalización y consumo, siendo su única preocupación que «todo funciona» (GA 16, p. 669). Es más, incluso el propio lenguaje y las bellas artes han acabado reducidas a *instrumentum*. Esto es lo «aterrador», lo «inhóspito». Tal inserción posee la esencia de la técnica moderna en la vida y configuración del hombre, que este no se percata de que se encuentra provocado, sino que la ve como la única forma posible de proceder y pensar, lo que le lleva a tomarla por neutral y no cuestionarla. Es más, tanto más poderosa e imperante se vuelve cuanto más pasa desapercibida. Por eso impide un acceso más originario y una relación más genuina con el ser, así como la posibilidad de experimentar una verdad más inicial (GA 7, p. 29); porque niega o expulsa cualquier otra forma de pensar —juzgándola como inútil o poco práctica— que nos haga despertar de esa ilusión y nos permita tener una relación libre con la técnica.

Ahora bien, Heidegger también exime al ser humano de responsabilidad por esta situación, dado que él no ha sido el causante o principal factor de lo *Gestell*. Es verdad que es él quien lleva a cabo este emplazamiento de la naturaleza y quien quiere dominar la técnica, pero no es el fundamento de esta provocación. *Das Gestell* no es, ni puede ser, una obra humana, sino que es un «destino del ser» (GA 7, pp. 22, 25), es el modo en el cual el ser se ha desvelado en nuestra época; y, como tal destino, es inesquivable e inalterable, algo que no puede ser manejado ni controlado por el hombre, sino que escapa a su arbitrio. De lo contrario, este no sería el «pastor del ser», el «guardián de su verdad», sino el «Señor del Ser» (GA 11, p. 116), que impera sobre él; lo cual, obviamente, resulta imposible, dado que ningún ente puede dominar el ser. Sin embargo, esto no significa que el *Dasein* esté impotentemente entregado a la esencia de la técnica; que sea un «destino»

no quiere decir que sea ciego o una fatalidad coactiva e inexorable que nos lleve inevitablemente a dedicarnos ciegamente a la técnica o a rebelarnos contra ella y a condenarla como *obra del diablo* (GA 7, pp. 25-26; GA 11, p. 115). El ser humano no es un siervo del destino del desvelamiento, sino un «oyente atento», cuya misión es escucharlo, no pasiva o sumisamente, sino para preparar una relación libre y consciente con la esencia de la técnica. Así, aunque este destino posea cierta autonomía, puesto que su llegada es inevitable, el hombre sí puede cooperar para el advenimiento de un nuevo destino, aún velado, en el que se abra una nueva vía para una relación libre y adecuada con el ser.

Por lo tanto, termina concluyendo Heidegger, encontramos que en el seno de lo *Gestell* existe una enorme ambigüedad; o, mejor dicho, sitúa al ser humano ante dos posibilidades (GA 7, pp. 26-27). La primera contiene el peligro de seguir preso de la lógica moderna, de considerar esta forma de desvelar como única forma de pensar y desvelamiento, de tal manera que el *Dasein* quede fascinado por las cosas técnicas y sólo vea la técnica como un *instrumentum* a dominar; opción que, como hemos visto, amenaza nuestra esencia y relación con el ser. «Pero donde hay peligro, crece también lo salvador» (GA 7, p. 29; GA 11, p. 119); he aquí la segunda opción, pues gracias a lo *Gestell* y su amenaza de arrebatarle su esencia, el ser humano puede encontrar otras formas de pensamiento, una nueva relación con el ser que le lleve al descubrir que es necesitado por él, que él custodia la esencia de la ἀλήθεια y que el ser se le puede manifestar de otras formas al margen de su control (GA 7, p. 33). De este modo, al abrirse el hombre a la esencia de la técnica, se encontrará tomado por una interpelación liberadora para poder tener una relación más libre y satisfactoria con esta.

En esencia, esta salvación consiste en un nuevo pensar, diferente al metafísico-moderno-técnico, un «nuevo preguntar» dirigido «hacia lo digno de ser preguntado» (GA 7, p. 64); un nuevo pensar que previamente a la pregunta «¿qué debemos hacer?» medite sobre «¿cómo tendríamos que pensar?» (GA 11, p. 117). Ciertamente es que no sabemos cuándo acontecerá, pues lo hará súbita y repentinamente; pero sí sabemos que para poder alcanzarla se requiere de dos condiciones: no perder nunca de vista el peligro, pues este lleva al pensamiento a su mayor proeza, que es el preguntarse (GA 7, p. 36); y un esfuerzo por nuestra parte, dado que no será un pensar que se adquiera de manera inmediata y sin preparación previa (GA 7, p. 30; GA 16, p. 529).

3. *Serenidad* (1959): otro modo de pensar y de habitar

Heidegger no da muchas indicaciones acerca de esa nueva forma de pensamiento o de preguntar que constituye nuestra salvación, pero sí da algunas indicaciones o directrices para alcanzarlo y, así, abandonar la dicotomía *sub-jectum-objectum* que ha provocado a la persona para objetivar, representar y domeñar la realidad. Ello pasa por distinguir dos modos de pensar. El

primero de ellos es el ya comentado «pensar calculador», «planificador» o «investigador», de raíces metafísicas, paradigma de la Modernidad, que constituye el modo de pensar propio de lo *Gestell* y que ha abocado al individuo a concebir la naturaleza —a la postre, él mismo incluido— como un todo ordenado y dispuesto para su propia utilización. Sin embargo, para el alemán esto no puede considerarse propiamente «pensar», sino más bien una huida de él o «falta de pensamiento» creciente en nuestros días, pues no presta atención a lo que verdaderamente hay que meditar, a lo que tiene que ser pensado: el ser. De ahí su famosa frase «la ciencia no piensa» (GA 7, p. 133; ver nota 4 del artículo): la ciencia está dirigida por el pensar, pero no piensa porque, por su manera de proceder y sus medios, se focaliza en una determinada región de lo ente, en una parcelación de lo real; lo cual no es en sí negativo, dado que permite su progreso, pero no capta el desvelamiento. Que el hombre tenga la posibilidad de pensar no garantiza su capacidad; es más, ni siquiera un interés por la filosofía —tal y como se ha concebido— atestigua esta preparación. Por ello expone y aboga por un pensar diferente, un «pensar meditativo» (GA 16, pp. 519-520), no sometido a la perspectiva técnica, sino que se detiene ante lo que ocurre en el ámbito de la planificación y el cálculo para reflexionar, que desvela a los entes y al mundo de un modo acogedor y respetuoso —sin imposiciones ni exigencias—, y nos permite *habitar* el mundo de una manera diferente (Acevedo Guerra, 2022, pp. 96, 112).

Recordemos que para Heidegger la esencia de la técnica moderna supone una agresión a la esencia del ser humano, pues con su cada vez más rápido e imparable desarrollo aquel se encuentra progresivamente más cercado por la fuerza de aparatos técnicos y autómatas. Asimismo, como destino del ser, lo *Gestell* tiene un poder que desborda la voluntad y capacidad de decisión humanas, de tal manera que «lo verdaderamente inquietante, con todo, no es que el mundo se tecnifique enteramente. Mucho más inquietante es que el ser humano no esté preparado para esta transformación universal; que aún no logremos enfrentar meditativamente lo que propiamente se avecina en esta época» (GA 16, p. 525). Es por ello que hace falta un pensar meditativo; debemos *reflexionar* para no quedar atrapados en una representación, para salir de ese modo de pensamiento dominador, imperante y autoerigido como único que es lo *Gestell*.

Ahora bien, en modo alguno quiere esto decir que Heidegger sea un ingeniero que pretenda volver a ninguna etapa o momento histórico pretécnico. Obviamente, es consciente de que hoy día dependemos de los objetos técnicos y de que el mundo técnico es indispensable, por lo que sería necio condenarlo o arremeter ciegamente contra él. Lo que pretende señalar es que estamos tan atados a ellos que caemos en su servidumbre (GA 16, p. 526), cuando, en cambio, podemos hacer otra cosa:

Podemos usar los objetos técnicos, servimos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos (*loslassen*) de ellos. Podemos usar los objetos tal como

deben ser aceptados. Pero podemos, al mismo tiempo, dejar que estos objetos descansen en sí, como algo que en lo más íntimo y propio de nosotros mismos no nos concierne. Podemos decir «sí» al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles «no» en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia. (GA 16, pp. 526-527)

Esta actitud es la que Heidegger bautiza como «*Gelassenheit*» —«serenidad»—, que, frente al «pensar calculador», nos permite dejar de ver las cosas únicamente desde una perspectiva técnica para entrar en otra relación con ellas, percibir las de otro modo¹². Se trata de una suerte de pensar genuino que responde al desocultamiento del ser. Como «pensar meditativo», supone rechazar que la vida se vea dominada por un desocultamiento técnico y que el mundo sea un mero horizonte de utilidad, para entrar en una suerte de nueva *ataraxia* (Linares, 2003, p. 40) con la que mantener una relación estrecha con la técnica, pero sin estar sometida a su influjo. Esto es, ya no son los objetos los que nos dominan, sino que podemos prescindir de ellos cuando y siempre que queramos. «Nuestra relación con el mundo técnico se hace maravillosamente simple y apacible. Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera» (GA 16, p. 527). De este modo, la *Gelassenheit* ayuda a identificar dos deficiencias de modo de «pensar calculador», característico de nuestros días. De un lado, hace al hombre indiferente al «pensar meditativo», impidiéndole ver lo que es más propio de él: que es un ser que reflexiona. Y, de otro lado, el carácter excluyente de la actitud técnica, que impide ver sus límites y cooperar en el advenimiento de un nuevo destino en el que se acoja lo técnico sin dejarse avasallar por su esencia (Heidegger, 2017, p. 66; «Introducción a “La pregunta por la técnica”» de Jorge Acevedo).

En conclusión, la *Gelassenheit* es lo que Heidegger denomina una actitud de «apertura al misterio», un «nuevo arraigo» (GA 16, p. 528) con el que estar en el mundo técnico, pero protegido de su amenaza. Se trata de un modo de apropiación del desocultamiento; esa experiencia de la verdad que, según el autor, ni los griegos tuvieron. Es un nuevo modo de habitar el mundo, un habitar originario —nuestro modo de ser en la Tierra, apoyado en *das Geviert*— que protege la naturaleza y el entorno, no sólo en el sentido de no hacer nada contra lo protegido —no amenazarla ni violentarla—, sino también de dejarlo en su esencia, en su ἀλήθεια (GA 7, pp. 151-152). Pero nunca debemos olvidar que esta *Gelassenheit* no es un regalo caído del cielo, sino que requiere de un esfuerzo; tan solo crece «desde un pensar incesante y vigoroso» (GA 16, p. 529), que incluye el *preguntarse*.

¹² Para una mayor dilucidación del concepto de «*Gelassenheit*» y un análisis textual que permita aclarar su alcance y significado, remito al lector a las siguientes obras y pasajes: Parente, 2006; Vigo, 2014, pp. 327-328, 464-465 —ver notas al pie—; Quintana Montes, 2019; Chillón, 2020; Martín de Blassi, 2022.

4. Conclusión

Realizado, entonces, este recorrido panorámico por la amplitud del pensamiento de Heidegger a propósito de la cuestión de la técnica, se ha buscado ofrecer al lector un acercamiento de la figura del filósofo alemán que ofrezca herramientas para su ulterior comprensión y abordaje, así como ilustrar que sus consideraciones acerca de la temática y la problemática de lo *Gestell* van más allá de lo planteado y escrito en los textos más conocidos. Evidentemente, ninguna reflexión se hace desde el vacío, sino desde un contexto determinado, al igual que toda situación viene dada por una serie de acontecimientos o sucesos precedentes. Tal es el objetivo heideggeriano aquí expuesto, mostrar que nuestra época de la técnica planetaria, nuestra contemporánea relación con la técnica y la dominación de su esencia no surgieron repentina e inesperadamente en un instante cero, sino que poseen una larga trayectoria que puede remontarse hasta casi prácticamente los mismos orígenes de la filosofía.

Tal y como se ha mostrado, todo lo que rodea al análisis que Heidegger hace sobre la técnica se encuentra intrínsecamente ligado a la noción y concepción de la *ἀλήθεια* y el cambio que se operó en esta para dejar de entenderse como *desvelamiento* y pasar a ser una *adaequatio rei et intellectus*. Esta transmutación, que abocó a una antropomorfización del pensamiento y la entronización del ser humano como *subjectum*, como Señor dominador de la Tierra, se habría iniciado con la filosofía platónica, cuyo idealismo puso el foco de atención en lo *ente* en lugar de en el *ser*, imponiendo un «correcto» y *adecuado* modo de contemplar la realidad, enclaustrándola a unos modelos determinados que impedían el despliegue del ser en cuanto ser. Su radicalización llegó con el nacimiento de la técnica y ciencia mecanizadas, cuyo proceder anticipador ejemplificaban este afán de dominio sobre el mundo y la *re-presentación* que, acorde y dependiente de un *sujeto*, hacían del mismo. Un método que, si bien resulta perfectamente válido en el terreno de las ciencias, terminó por contaminar el de la filosofía de la mano de autores como Descartes, estableciendo un modo calculador o interpretación técnica del pensar que, nuevamente, impedía un pleno desvelamiento del ser, imponiendo uno concreto y erigiéndolo como único posible. Este es, precisamente, el esquema que ha configura nuestro presente. Resulta obvio que la técnica y los objetos tecnológicos están presentes y forman parte indispensable de nuestro quehacer cotidiano; pero el problema de lo que Heidegger bautiza como «*das Gestell*», como esa esencia de la técnica moderna, es que se auto-proclama como la única manera de representación, desvelamiento y relación con el mundo. Una manera que no consiste sino en un desvelamiento provocador, que nos hace ver la naturaleza y todo aquello que nos rodea como mera *Bestand*, como existencia a nuestra permanente y continua disposición y explotación, hasta el punto de convertirnos imperceptiblemente a nosotros mismos también en ese *stock*. Nos disloca, nos trastoca, nos acaba convirtiendo en esclavos, juguetes y funcionarios de la técnica misma, en

lugar de tener esta a nuestro servicio. Por ello, dada nuestra indesligable e indisociable vinculación con la técnica y aparatos técnicos, se hace preciso una relación libre con ella; una en la que se abandone el proceder calculador para acoger el pensamiento propiamente dicho, ese «pensar meditativo» que reflexione sobre lo digno de ser pensado y preguntado, que nos libere de la sumisión y permita una nueva forma de desvelamiento y vivencia del mundo.

Así las cosas, en una era y sociedad tan tecnificadas como las nuestras occidentales, donde la dependencia tecnológica se hace cada vez más palpable; en las que muchos de los diagnósticos de Heidegger se han mostrado acertados, viendo como el ser humano trata al planeta como una inagotable fuente de explotación —tanto de materias primas como de paisajes— o como incontables individuos acceden sumisa y hasta voluntariamente para ser controlados por la última moda o dispositivo del mercado; en esta era y sociedad, digo, quizá el examen del escenario actual y de sus antecedentes, así como la propuesta de la *Gelassenheit* heideggeriana resulten más pertinentes que nunca. No sólo para comprender nuestro presente a partir de nuestro pasado y concebir nuevos futuros posibles, sino también preparar esa relación libre con los objetos en la que podamos acogerlos en nuestra vida, pero, al mismo tiempo, sin que «dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia».

Referencias

- ACEVEDO GUERRA, Jorge (2022). *Heidegger y la época técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- ARISTÓTELES (2007a). *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (2007b). *Ética Nicomáquea*. Trad. Julio Pallí. Madrid: Gredos.
- BACON, Francis (2011). *La Gran Restauración (Novum Organum)*. Madrid: Tecnos.
- BOEDER, Heribert (1959). “Der frühgriechische Wortgebrauch von *Logos* und *Aletheia*”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 4, pp. 82-112.
- BOEDER, Heribert (1998). “Heidegger’s legacy: On the distinction of *Ἀλήθεια*”, *Research in Phenomenology* 28 (1), pp. 195-210.
- BORGES DUARTE, Irene (1993). “La tesis heideggeriana de la técnica”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 10, pp. 121-156.
- CHILLÓN, José Manuel (2020). “Hitos de la noción de *Gelassenheit* en *Ser y tiempo*”, *Revista de filosofía* 77, pp. 83-98.
- DESCARTES, René. (2023). *Discurso del método*. Oviedo: KRK.
- DESCARTES, René. (2005). *Meditaciones metafísicas*. Oviedo: KRK.
- FRIEDLÄNDER, Paul. (1973). *Plato. An Introduction*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- GALILEI, Galileo. (1981). *El ensayador*. Buenos Aires: Aguilar.
- GARCÍA NORRO, Juan José (2019). “La deconstrucción heideggeriana de Descartes”, en A. Jiménez Rodríguez (ed.). *Heidegger y la historia de la filosofía*. Granada: Comares, pp. 135-152.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, SZ, *Sein und Zeit* (1927), ed. F.-W von Herrmann, 1977. Vers. cast. Jorge Eduardo Rivera, *Ser y tiempo* (2009). Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, Martin, GA 5, *Holzwege* (1935-1946), ed. F.-W. von Herrmann, 1977. Vers. cast. Helena Cortés y Arturo Leyte, *Caminos de bosque* (2008), Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken* (1919-1961), ed. F.-W. von Herrmann, 1976. Vers. cast. Helena Cortés y Arturo Leyte, *Hitos* (2000). Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, Martin, GA 7, *Vorträge und Aufsätze* (1936-1952), ed. F.-W. von Herrmann, 2000. Vers. cast. Jesús Adrián Escudero (2021). *La pregunta por la técnica*. Barcelona: Herder. Francisco Soler Grima y Jorge Acevedo Guerra (2017). «La pregunta por la técnica», «Ciencia y meditación», «Construir habitar pensar», «La cosa», «¿A qué se llama pensar?» en *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- HEIDEGGER, Martin, GA 11, *Identität und Differenz* (1955-1957), ed. F.-W. von Herrmann, 2006. Vers. cast. Francisco Soler Grima y Jorge Acevedo Guerra (2017). «La vuelta (*Die Kehre*)», en *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- HEIDEGGER, Martin, GA 15, *Seminare* (1951-1973), ed. Curd Ochwadt, 1986. Vers. cast. Francisco Soler Grima y Jorge Acevedo Guerra (2017). «Seminario de Le Thor 1969», en *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- HEIDEGGER, Martin, GA 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, ed. por Hermann Heidegger, 2000. Vers. cast. Ives Zimmermann (2002). *Serenidad*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- HEIDEGGER, Martin, GA 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, ed. por Hermann Heidegger, 2000. Vers. cast. Ramón Rodríguez (2009). *Entrevista del Spiegel*. Madrid: Tecnos.
- JIMÉNEZ, Alba (2024). “La ontología fundamental en Heidegger como programa trascendental y sus consecuencias para la crítica al antropologismo”, *Éndoxa* 53, pp. 299-309.
- KANT, Immanuel, (2010). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
- LINARES, Jorge (2003). “La concepción heideggeriana de la técnica. Destino y peligro para el ser del hombre”, *Signos filosóficos* 10, pp. 15-44.
- MARTÍN DE BLASSI, Fernando, G. (2022). “Heidegger y la hermenéutica de la serenidad (*Gelassenheit*)”, *Revista de Humanidades de Valparaíso* 19, pp. 377-394.
- PARENTE, Diego (2006). “Tecnología y *Gelassenheit*. Heidegger y la apertura de futuros artificiales alternativos”, *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología* 9, pp. 1-19.

- PÉREZ-PAOLI, Ubaldo (2020). “«El uso terminológico de *Logos* y *Aletheia* en el griego arcaico» de Heribert Boeder” —traducción de BOEDER, Heribert, (1959). “Der frühgriechische Wortgebrauch von *Logos* und *Aletheia*”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 4, pp. 82-112—, *Revista de Estudios Clásicos* 48, pp 139–185.
- QUINTANA MONTES, Jorge Luis (2019). “La técnica moderna: entre serenidad (*Gelassenheit*) y dispositivo (*Ge-stell*): Martin Heidegger a cuarenta años de su muerte”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 76, pp. 51-65.
- RICHARDSON, William J. (2003). *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press.
- SEGURA PERAITA, Carmen (2007). *Heidegger y la metafísica*. Madrid: Publicisa.
- SZAIFF, Jean (1996). *Platons Begriff der Wahrheit*. Freiburg-München: Verlag Karl Alber.
- VIGO, Alejandro (2021). *Verdad, libertad, acontecer. Estudios heideggerianos II*. Berlín: Logos Verlag Berlin.
- VIGO, Alejandro (2014). *Arqueología y aleteiología. Estudios heideggerianos*. Berlín: Logos Verlag Berlin.
- WOLEŃSKI, Jan (2004). “*Aletheia* in Greek thought until Aristotle”. *Annals of Pure and Applied Logic* 127 (1-3), pp. 339-360.

Ontología dinámica, tensión de opuestos y disposición afectiva.

Texturas románticas en el pensamiento heideggeriano

Dynamic Ontology, Tension of Opposites and Affective Attunement: Romantic Textures in Heideggerian Thought

ALBERTO MORÁN ROA*

(Universidad Complutense de Madrid)

Resumen: En este artículo se explora la influencia del primer romanticismo, en particular de la figura de Schlegel, en el pensamiento heideggeriano. La indagación se concretará en tres apartados: la concepción de la filosofía como crítica de las propias condiciones originales de comprensión, una orientación crítica con el sustancialismo, el subjetivismo, y las perspectivas tanto idealistas como realistas, y el papel del enfoque afectivo en la experiencia. Este propósito llevará a exponer nociones relativas a la ontología, concebida de forma dinámica, la metafísica de opuestos, o el papel filosófico de la poesía. Si bien el proyecto heideggeriano desborda los parámetros de aquel romanticismo, el estudio argumenta que Schlegel lega a Heidegger una serie de nociones y conceptos fundamentales que contribuyen a comprender cómo se constituye su propia hermenéutica fenomenológica.

Palabras clave: Heidegger, Schlegel, romanticismo, hermenéutica

Abstract: This article explores the influence of early Romanticism, in particular the figure of Schlegel, on Heideggerian thought. The enquiry will be divided into three sections: the conception of philosophy as a critique of one's own original conditions of understanding, a critical orientation towards substantialism, subjectivism, and both idealist and realist perspectives, and the role of the affective approach to experience. This purpose will lead to the exposition of notions concerning ontology, conceived dynamically, the metaphysics of opposites, or the philosophical role of poetry. Although the Heideggerian project goes beyond the parameters of that romanticism, the study argues that Schlegel bequeaths to Heidegger a series of fundamental notions and concepts that contribute to understanding how his own phenomenological hermeneutics is constituted.

Key-words: Heidegger, Schlegel, romanticism, hermeneutics

* Alberto Morán Roa es Investigador posdoctoral de la Universidad Complutense de Madrid. Este artículo se enmarca en la concesión de la «Ayuda Margarita Salas para la formación de jóvenes doctores» (Ref: REGAGE22e00042324649) por parte de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, de la que son entidades financiadoras, además de la misma, el Ministerio de Universidades y el Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia. El autor desempeña su labor investigadora y docente en el Departamento de Lógica y Filosofía Teórica de la Universidad Complutense de Madrid, dentro del Proyecto de Investigación «Esquematismo, teoría de las categorías y mereología en la filosofía kantiana: una perspectiva fenomenológico-hermenéutica» (MINECO PID2020-115142GA-100), del que Alba Jiménez Rodríguez es su Investigadora Principal.

*Poesía y pensamiento, sin embargo,
son modos del decir; aún más, son modos eminentes.
Martin Heidegger, La esencia del habla*

Introducción

La recepción académica acerca de la influencia del romanticismo en Heidegger se ha centrado especialmente en Hölderlin, en menor medida en Novalis, y de forma prácticamente marginal en Schlegel. Sin embargo, existen motivos para preguntarse qué influencia dejó en el pensador de Messkirch aquel romanticismo temprano cuyo rastro aún está por indagar. Moore resume adecuadamente los aspectos clave de este influjo al exponer cómo Heidegger habría adoptado varios de los rasgos del romanticismo temprano, incluyendo “el carácter precedente del ser sobre la conciencia, el rechazo de los primeros principios, el giro hacia la historia y la poesía, la naturaleza productiva de la interpretación, y el reconocimiento de la filosofía como una tarea inagotable” (2019, p. 280¹). Al fin y al cabo, Heidegger se familiarizó desde joven con el *Jenaer Frühromantik*: este contacto se habría producido a través de la literatura alemana, para profundizar en sus preceptos gracias a “figuras conectadas con la Escuela de Teología Católica de Tubinga y la *Görres-Gesellschaft* (“Sociedad Görres”), tales como Carl Braig (1853-1923) y Heinrich Finke (1855-1938)” (Moore, 2019, p. 283). Gracias a Braig, el joven Heidegger habría entrado en contacto con “el camino intermedio de Schlegel entre las opuestas falacias del idealismo y el realismo” (McGrath, 2014, p. 127); de Schlegel habría tomado también el concepto de “espíritu vivo” (Martínez-Castro, 2024, p. 121), que constituiría “la primera figura de lo que será el Dasein” (McGrath, 2014, p. 124). Pese a haber dejado su impronta en aspectos tan centrales de su pensamiento, Heidegger solo trabaja de forma expresa a Schlegel durante un breve periodo de tiempo, alrededor de la presentación de su tesis de habilitación, centrándose en las reflexiones del Schlegel tardío en torno a lo divino. Posteriormente, las referencias son escasas y fragmentarias.

Investigaciones como las de Pol Vandavelde (2009, 2013), Jure Zovko, Bärbel Frischmann (2008, 2014, 2018, 2022) e Ian Alexander Moore (2019), entre otros, han aspirado a cubrir este vacío en los estudios heideggerianos, apuntando en la presencia de su filosofía a rasgos con los que se pueden establecer paralelismos entre el primer romanticismo y, particularmente, el pensamiento de Schlegel. El grado de influencia de estos aspectos —o el ámbito en el que se centran, véase el ámbito literario por el que opta Vandavelde— varía en función de cada trabajo, aunque todos coinciden en asumir sin ambages las evidentes diferencias entre los dos programas filosóficos: no se trata de proponer una continuidad como de identificar aquellos aspectos que aparecen, como texturas, en la urdimbre del pensamiento heideggeriano; mimetizados a la mirada que capta una coherencia, que distingue el límite que fija una diferencia,

¹ La traducción, como de todos los textos en inglés, es mía.

pero que se muestran cuando esa misma urdimbre se palpa, buscando en sus costuras aquellos viejos hilos en torno a los cuales se tejó la pieza toda. La aportación de este texto, por lo tanto, queda lejos de ser original; aspira, más bien, a profundizar en el cartografiado de dichas texturas, y a ahondar en algunas de las observaciones ya planteadas por la literatura. Servirán como puntos de partida la tesis de Vandeveldt sobre la construcción de significados en el romanticismo como alternativa al realismo y al idealismo, así como los tres aspectos en los que Frischmann resume la tesis de Zovko, por la cual tanto Schlegel como Heidegger comparten (a) la noción de la filosofía como crítica de las propias condiciones originales de comprensión; (b) una orientación hermenéutica que pasa por la crítica a la metafísica «de la sustancia y el sujeto», en tanto perspectiva limitada y limitadora, y (c) la premisa de que lo más significativo de la experiencia posee un carácter oculto, y que el acceso a este depende de un «enfoque especial» (Frischmann, 2020, p. 139).

Así, este texto comenzará con un análisis de tres aspectos interrelacionados del romanticismo, con especial hincapié en la perspectiva schlegeliana: la ontología del devenir, la naturaleza del fragmento, y el papel del poetizar. Una vez descritos los aspectos clave de cada uno de estos apartados, se expondrán aquellos rasgos que pueden identificarse en el pensamiento heideggeriano, al mismo tiempo que se señalan las diferencias entre ambos proyectos. Así, en lo que respecta a la premisa del ser como devenir y su carácter dinámico, se subrayará la diferencia clave entre el dinamismo concebido por Schlegel y el planteado por Heidegger, que entronca en la diferencia ontológica: los trabajos de Carmen Segura contribuirán a arrojar luz sobre esta divergencia imprescindible. Aunque el carácter de ese dinamismo difiere entre los autores, el encuentro se produce en cómo pensar ese ser inaprehensible en los límites del concepto. Realizadas estas precisiones, se trabajará en primer lugar acerca de la relación con el mundo en clave de comprensión, interpretación y reflexión, y de cómo esta premisa conduce a la filosofía a una perspectiva crítica con las condiciones originales e inmediatas de comprensión, orientada hacia una hermenéutica que se asienta sobre una lógica de identidad y diferencia. En segundo lugar, se subrayará cómo esa lógica dialéctica de tensión se estructura en un marco de co-pertenencia, en el que los opuestos se constituyen mutuamente por el espacio intermedio del que son polos. En tercer lugar, y por último, se propondrá que el «enfoque especial» mencionado por Frischmann encaja en algunos aspectos clave con la noción heideggeriana de *Stimmung*.

1. La relación romántica con el mundo

1.1. Poetización y hermenéutica en un mundo dinámico

El romanticismo plantea como premisa ontológica que «los distintos aspectos de la realidad no son más que expresiones de una sustancia subyacente o Ser, que se concibe como un organismo dinámico y en devenir» (Elgat,

2020, p. 277). «Romantizar», por lo tanto, consiste en explicitar el vínculo de cada ente con lo absoluto, resaltando que esa conexión es lo que le confiere su particularidad. Frente a la univocidad que impondría el entendimiento, el romanticismo se relacionaría con esa totalidad dinámica y en devenir mediante una dialéctica en la que las oposiciones y la contradicción no son obstáculos que resolver, sino aspectos constituyentes de una modalidad de interpretación del mundo que se ajusta a la estructura ontológica del absoluto y asume el carácter inagotable de la relación del ser humano con este.

Poetizar, el gesto por excelencia del romanticismo, arraiga por lo tanto en premisas ontológicas. En este sentido, una de las tesis centrales de Vandavelde plantea cómo la manera en la que se concibe la noción de significado en el romanticismo del Círculo de Jena se erige en alternativa tanto del realismo, que lo entiende como algo autónomo de la mirada interpretadora, como del idealismo, que defiende que el intérprete construye o proyecta el significado sobre el objeto interpretado. Más allá del texto, cabe la reflexión acerca de la manera en la que se concibe el significado del objeto desde el poetizar como modalidad de construcción de significados². Poetizar se entiende aquí como «una actividad de configuración que tiene su propia *tecne*, entendida al mismo tiempo como arte y como conocimiento» (Vandavelde, 2013, p. 23).

Vandavelde (2013, p. 49) defiende cómo esta perspectiva, ni idealista ni realista, entiende que en la relación de interpretación tiene lugar una cierta yuxtaposición entre sujeto y objeto: el primero, desde un lenguaje que habita y sobre el cual nunca puede elevarse, despliega la potencia encerrada en el vínculo del objeto con la totalidad, que lo constituye en lo que es. El objeto, lejos de ser una pasividad bruta, conduce al poeta a través de su faceta plegada, oculta, negativa, a la verdad filosófica de la remisión de todo cuanto existe a la totalidad, pues solo en el reconocimiento de este vínculo se despliega su potencia y se muestra su peculiar quiddidad.

Por ello, el romantizar no debe entenderse como la acción unidireccional de un sujeto: tal como lo expone Cerezo Galán (2018), «el genio [entendido a la manea kantiana, como facultad espiritual innata] puede imitar la fuerza creadora de la naturaleza, en la medida en que participa de ella por su *ingenium*, y, en este sentido, se deja tomar o inspirar por ella como un *medium* de su revelación» (p. 122). El genio, como «la verdadera fuerza del hombre» (Schlegel, 2021, p. 197 [KA 16]; también en 2011, p. 93 [KA 2]) que posibilita lo poético, no resulta de un ejercicio voluntario o de una aptitud, sino de un «dejarse tomar o inspirar», lo que apunta a una disposición que no se

² En este sentido, si bien Vandavelde equipara *Dichtung* con *Poesie*, encontramos un pertinente apunte de la mano de Cerezo Galán cuando observa que la primera, en tanto composición poética, no es equivalente en el romanticismo a la segunda, que se entiende como «fuerza de inspiración creativa en general» (2018: 121); en este sentido, a partir de Schlegel, el filósofo español abunda en cómo la poesía romántica «se trata de un nuevo género poético [...] más allá de toda *Dichtung* concreta por ser la esencia misma de la poesía (*poiesis*)» (Id.: 127). La poesía se vehicularía a través de la *Dichtung* sin limitarse a ella, en tanto es su condición de posibilidad.

produce *por* o *desde* la subjetividad, sino que precisamente dispone la subjetividad de ese modo tal que la poetización es posible.

El sujeto que poetiza no es aquella razón capaz de traerlo todo a la luz: es, él mismo, parte de un lenguaje, «[sujeto] de un discurso» (Franco Souza, 2017, p. 9) entendido aquí en la acepción de *subjectum* como aquel que está sujeto, y también constituido, por un poder. El poeta no domina ni utiliza el lenguaje, sino que vehicula a través de sí ese medio en el que habita: «no enuncia desde su propio propósito comunicativo sino al modo de un inspirado, de alguien que se deja llevar por el lenguaje» (Alberti, 2019, p. 95). Esto aboca, por otro lado, a que la aprehensión del objeto por parte del lenguaje tiene lugar con arreglo a sus parámetros y límites, como la conceptualización en pares antitéticos. Pero allí donde el entendimiento impondría esta dicotomía como insalvable, el romanticismo aspira, mediante la metáfora y la poesía, a ir más allá de esta restricción, de modo que el lenguaje lleve a cabo «un infinito esfuerzo de redención, de *Versöhnung*, de reconciliación» (Hernández-Pacheco, 2010, p. 156; también, con otras palabras, en Frischmann, 2005, p. 186).

Nos encontramos así con los mimbres de una hermenéutica, un proceso inagotable en el que toda mereología se plantea desde la tensión y alternancia entre presencia y alteridad, identidad y diferencia, religación y disgregación; que parte de una incomprensión original que es, al mismo tiempo, su condición de posibilidad; que entiende la relación con el mundo en clave de interpretación, contemplando una multiplicidad de modalidades que no implican la imposición de uno de los polos de la relación sobre el otro, ni del sujeto sobre el objeto, ni viceversa. Es esta perspectiva la que hace posible «la revelación de lo eterno en el tiempo y de lo absoluto en lo finito y contingente» (Cerezo Galán, 2018, p. 124). Los dos movimientos señalados por Vandeveldel —irénico y polémico— giran en torno a esta relación original de incomprensión, punto de partida del encuentro con lo interpretado: el primero aspira a resolver esta incomprensión, mientras que el segundo hace de esta

la actitud epistémica que lleva a cabo aquellas operaciones sobre un objeto, como un texto, para solicitarle —en la noción latina de *solicitare*: agitarlo hasta la raíz— para que el texto pueda reconstruirse no según sus parámetros originales, sino con arreglo a una nueva estructura que realiza toda la potencia del texto (2013, p. 23)³.

Si el despliegue de la potencia implica relacionar identidad con diferencia, entonces se concluye que la potenciación es vinculación (Cfr. Garrido,

³ Es bueno enriquecer esta aportación con la de Garrido (2021: 29) acerca del papel hermenéutico de la incomprensión, en tanto “aquello que permite apreciar la particularidad de un texto. Si pudiera llegar a cumplirse el ideal de un lenguaje racional capaz de volver transparente el sentido de cualquier obra, se perdería al instante lo que la distingue entre todas las de su clase. La incomprensibilidad equivale por tanto al punto de partidas que propicia cualquier aproximación al texto en lo que este tiene de único”.

2021, p. 17). La potenciación cualitativa, aquella *qualitative Potenzirung* a la que alude Novalis, implica relacionar la presencia con la alteridad, con lo oculto, con lo negativo. El romanticismo aspira, en suma, a desplegar la potencia de cada objeto mostrando su relación con la totalidad; de ahí que cada ente se entienda al mismo tiempo como parte-de y, al mismo tiempo, como autónomo y propio, constituyéndose así la imprescindible noción de fragmento.

1.2. Ontología del fragmento

Como se ha podido ver en el apartado anterior, desde la perspectiva romántica la estricta descripción positiva siempre se deja algo en el tinte ontológico de la cosa, constituida por lo manifiesto en co-determinación con un espacio de alteridad, una remisión a lo que no es; solo a resultas de esta tensión entre lo positivo y lo negativo, entre identidad y diferencia, se definen los parámetros de la quiddidad. Sobre este retrato de la insuficiencia de lo dado se asentaría la tesis por la cual el arte europeo en clave romántica pone de manifiesto «la naturaleza deficitaria de la realidad misma», apoyándose por ello «en la idea de *fragmentariedad* para desarrollar a partir de ella su comprensión de la poesía y del arte, y en última instancia del hombre y la realidad» (Hernández-Pacheco, 2010, p. 152; las cursivas son mías). Si todo remite a una totalidad de la que es parte —pero ese ser parte, lejos de privarle de significado o de anular su singularidad, es lo que le hace ser lo que es, lo que le insufla ese potencial a la espera de ser desplegado—, todo se concibe en clave de fragmento: la quiddidad de aquellas meras cosas con las que, afirma Novalis, nos encontramos en nuestra aspiración a lo absoluto (Cfr. 2007, p. 199 [HKA 2]) está constituida por la doble faceta de su distinción con respecto de la totalidad; por un lado, son lo que son por estar escindidas, por otro, son lo que son por permanecer vinculadas al todo.

Para Schlegel, observa Garrido, la tensión —añado, dialéctica— del fragmento («entre lo individual y lo absoluto, lo limitado y lo ilimitado», Garrido, 2021, p. 32) se adecúa a los parámetros de la literatura romántica: no la reconciliación, ni la resolución, ni la religación; la tensión entre opuestos. De ahí que el fragmento sea presente y, al mismo tiempo, «morada de lo ausente» (Molpeceres Arnáiz, 2015, p. 84), de modo tal que la presencia remite a la ausencia, y la ausencia hace que la presencia sea lo que es en cada caso. La ruina remite al pasado perdido del que una vez formó parte, y aquel pasado es lo que hace que la ruina sea *esa*-ruina, y no mero escombros. Pero el carácter dinámico de la poetización impide encerrar esa alteridad en una tematización concreta y acabada: los infinitos atributos que pueden predicarse de la totalidad desbordan cualquier intento de acotarlos en una única fórmula, por lo que la interpretación romántica no acota, ni describe, ni clausura, sino que se entiende como una actividad en constante devenir.

En este sentido, conviene atender a la definición ofrecida por Schlegel en el fragmento 206 del *Athenaeum* (2009, p. 105 [KA 2]), donde afirma que este debe estar aislado del mundo, perfecto, acabado. ¿No implicaría esto su aislamiento con respecto de la totalidad? Lacoue-Labarthe y Nancy se hacen cargo de este pasaje al apuntar que «el fragmento funciona simultáneamente como resto de individualidad y como individualidad, lo que explica también que nunca sea definido, o que sus intentos de definición puedan ser contradictorios» (2012, p. 86). Así, el fragmento tendría valor por sí mismo, por haberse desprendido de lo que se ha desprendido. Volvamos al ejemplo de la ruina: precisamente porque está aislada de su mundo, de su contexto original, es por lo que posee su carácter de remisión, por lo que adquiere esa negatividad peculiar que la hace ser lo que es, y en ese «ser lo que es» consiste su acabamiento, su constitución. El fragmento, por lo tanto «mantiene una relación de exclusión y atracción respecto a la totalidad» (Garrido, 2021, p. 25). De nuevo, una dialéctica inagotable: entre fase irénica y polémica, entre lo explícito y lo ausente; entre las facetas del fragmento y la relación de este con la totalidad, entre fragmentos, sean estos aquellas cosas con las que nos encontramos o ese fragmento que somos nosotros mismos.

1.3. Contradicción, ironía, poesía

Si, como afirma Schlegel, «todo sistema surge solo de fragmentos» (2021, p. 96 [KA 16]), entonces los propios sistemas replican el carácter parcial de sus elementos constituyentes, por lo que ellos mismos son «imperfectos, incompletos, fragmentarios» (Frischmann, 2014, p. 14). ¿Cómo describir lo infinito mediante lo finito, especialmente cuando se articula mediante binomios antitéticos? ¿Cómo se vinculan la presencia con la ausencia, la parte-que-es-un-todo con el todo? El instrumento capaz de desenvolverse, por lo tanto, en este juego de identidad y diferencia, debe ser aquel que asuma el carácter ambivalente de los conceptos y el texto, lo quimérico de aspirar a un método infalible, el reto de hacerse cargo del carácter dinámico del mundo. Fundamentado sobre un escepticismo hacia las pretensiones últimas de verdad y los métodos cerrados⁴, sobre la oposición romántica hacia «la pureza y la sistematicidad del discurso clásico» (Asensi, 1991, p. 44), ese instrumento es la ironía.

La ironía, «el análisis de la tesis y la antítesis» (Schlegel, 2021, p. 122 [KA 16]), tejería una «red semántica» que incluye términos como «alegoría» o «escepticismo» (Frischmann, 2008, p. 81), de entre los cuales tres de ellos resultan particularmente interesantes en el marco de este análisis:

⁴ Advierte Schlegel contra toda clausura: “La ironía perfecta absoluta deja de ser ironía y se vuelve seria” (2021: 113 [KA 2]). La ironía es “*meenstrum universale*”, el disolvente universal. La ironía es necesaria porque tiene correspondencia ontológica, en tanto “clara consciencia de la eterna agilidad, de la infinita plenitud del caos” (2009: 204 [KA 2]).

«fragmento», «dialéctica», y «[espacio] intermedio» (*Zwischen*)⁵. El papel del fragmento ha sido tratado en el apartado anterior: tanto a nivel ontológico como en el nivel literario, «el concepto de ironía aparece así como inseparable del fragmento, y el fragmento mismo es la expresión irónica de lo que había en juego en el proyecto romántico» (Serrano, 2015, p. 291). En cuanto a la dialéctica, esta se concibe como una estructura de tensión, sin que se plantee una subsunción de lo negativo a lo positivo. El espacio intermedio, por último, definiría aquel ámbito constituido por y, al mismo tiempo, constituyente de los pares conceptuales en oposición, de modo que cada uno de estos quedaría determinado por su relación inextricable con el otro. «Las relaciones de estructuración de conceptos», explica Frischmann, «representan relaciones tensas y dinámicas entre diferentes lados o polos en un proceso inagotable. Así, los conceptos permanecen semánticamente inconclusos» (2014, p. 14).

Estos tres conceptos emanan, por tanto, de una forma de filosofía en la que lo contradictorio no aboca al enfrentamiento agonístico sino a la dialéctica del espacio intermedio, dentro de una concepción del lenguaje «siempre hermenéutica [...], un intento relativo, individual e histórico de interpretarlo y conferirle un sentido» (Frischmann, 2008, p. 87). La ironía en clave schlegeliana tendría a su vez otras implicaciones: el principio de no contradicción perdería su condición de absoluto, de modo que la ironía no buscaría resolver la contradicción sino presentarla (Mirzakhani, 2020); esto abre la puerta de par en par a la acogida de una lógica dialeteísta, como ha observado y desarrollado Schick (2020). Por otra parte, la ironía romántica incurriría en un rechazo explícito de «la definición clásica de la verdad como correspondencia entre sujeto y objeto, o entre concepto y objeto» (Frischmann, 2008, p. 86). Por último, apuntaría a una tensión entre comprensibilidad e incomprensibilidad, de modo que la segunda no es un problema que desterrar, sino aquella tozuda y recurrente negatividad que moviliza el esfuerzo comprensivo y posibilita la comunicación.

La poesía, por lo tanto, no presenta las cosas como lo que son ni les confiere el concepto apropiado: muestra cómo las cosas se relacionan, las facetas y la potencia que se despliegan cuando se atiende a su alteridad. La poesía no es descripción sino «reivindicación: de la grandeza de lo pequeño, de la belleza de lo deforme, del derecho de lo vejado, de la salud de lo dañado» (Hernández-Pacheco, 2010, p. 160). En enlace con la totalidad no hace de menos al objeto concreto, sino que le confiere su carácter único e inagotable. Concluye Hernández-Pacheco que la poesía es «eso que Platón llamaba Eros [...] Y en ella consiste la esencia, tanto del arte como de la realidad representada» (2010, p. 159): no es un mero recurso estético, sino que se mueve en lo metafísico y tanto sus fundamentos como sus implicaciones son de carácter ontológico. Muestra desplegando, exhibiendo la relación de cada cosa particular con el todo.

⁵ Frischmann (2018: 175) también habla de «determinación recíproca» (*Wechselbestimmung*), que también podríamos denominar «co-determinación».

¿Adónde lleva, por tanto, el Eros? Si atendemos al papel que le confiere Martin Heidegger, sus aleteos conducen hacia lo esencial: hacia la negatividad, lo distinto, hacia «camino explorados» (BA I.2). Pero no basta con estar vuelto hacia lo negativo: se puede estar orientado hacia él con intención de utilizarlo, de explotarlo, de diseccionarlo, incluso de erradicarlo. Hay varias disposiciones que, como se ha mencionado, constituyen la subjetividad: la disposición romántica por excelencia es el Eros, el amor, que aquí no es una pulsión que se dirige al objeto para darle una forma adecuada, sino una modalidad de relación en la que se escucha la alocución de lo oculto, de lo negativo, y que dispone a emprender ese esfuerzo infinito por desentrañar los lazos del fragmento con la totalidad. Solo mediante el amor vamos más allá de la presencia y entran en juego el genio, la ironía, el poetizar. «El hombre», afirmará Schlegel, «se hace hombre solo gracias al amor y a la conciencia del amor» (2011, p. 110 [KA 2]).

2. Convergencias y divergencias entre Schlegel y Heidegger

2.1. El ser como devenir

Como observa Frischmann, la concepción schlegeliana de las relaciones entre el ser humano y el mundo tiene lugar en clave dinámica (Cfr. 2022, p. 144). Como un ejercicio de interpretación y de reflexión acerca de las premisas desde las que se articula la comprensión, se plantea a partir de y con arreglo a una ontología que concibe el mundo como en un constante devenir. Vandeveld, por su parte, afirma que Heidegger habría partido de esta premisa romántica e idealista para llegar a articular una nueva ontología «que enmarca la cuestión ya no en un “qué” por el cual los seres son lo que son, sino en cómo devienen las cosas» (2013, p. 175), hasta constituir lo que denomina una «ontología fluida» (Id., p. 142). La premisa del mundo como devenir establecería sendos marcos de comprensión (la ironía de Schlegel y la fenomenología hermenéutica de Heidegger) que asumen y dan respuesta a ese dinamismo.

Sin embargo, conviene señalar que hay diferencias insalvables entre el dinamismo que Schlegel ve en el mundo y el que Heidegger atribuye al ser, que simultáneamente se manifiesta a través del ente y, en este manifestarse, se oculta. En este sentido, resultan muy esclarecedoras las aportaciones de Carmen Segura, que expone cómo Heidegger entiende la *kínēsis* no como pura presencia sino como acto imperfecto (Cfr. Segura, 2018, p. 137); el propio Heidegger planteará que «el movimiento es definido como un estar presente (*Gegenwärtigsein*) que tiene el carácter de lo *atelés*, de lo que no ha llegado a su término»⁶. El movimiento, por tanto, se entiende como «*enérgeia atelés* y a la vez *alétheia*, puesto que se trata de un mostrarse incompleto del

⁶ Tanto la cita (GA 18, 321) como su traducción corresponden a Carmen Segura (2018: 137).

ser» (Segura, 2015, p. 245), de lo que se concluye que Heidegger elabora una «ontología de la llegada/salida de la presencia (*Anwesenheit/Abwesenheit*)» (Segura, 2018, p. 137). El dinamismo del mundo no se agota en aquella lectura banal de Heráclito por la cual no puede haber dos experiencias idénticas de un mundo en constante tránsito, sino que apunta a la doble faceta de ocultamiento y desocultamiento del ser: el dinamismo no se da sobre o desde un fundamento, sino que el dinamismo es el rasgo esencial de un ser sin fundamento⁷.

Se ha subrayado que para Schlegel y el primer romanticismo la poetización no tiene un final, sino que se dirige siempre hacia un horizonte de reconciliación sin poder alcanzarlo jamás. Huelga decir que aquí se produce, así como una confluencia, una divergencia con Heidegger. Si bien para el filósofo de Messkirch no hay ni síntesis final ni tematización definitiva, no se aspira a una reconciliación con lo absoluto: en este punto brilla particularmente una de las principales impugnaciones de Heidegger al romanticismo, al que presenta como modalidad del idealismo y, por lo tanto, aún inserto en la onto-teo-logía que entiende al ser como ente supremo⁸.

2.2. Tensión de opuestos entre identidad y diferencia

Así como el romanticismo se erige en respuesta a las aspiraciones epistémicas ilustradas, Heidegger se levanta frente a un paradigma, la ontoteología, que habría resultado en un marco hegemónico que olvida la diferencia ontológica, aplanando el mundo a su faceta presente. El desarrollo heideggeriano sobre la esencia moderna de la técnica remite a cómo cierta *tecne*, cierto modo de traer el fenómeno a presencia, habría resultado en un mundo ordenado de acuerdo con los parámetros de *Gestell*, del (re)producir, del (re)poner a disposición, entendiéndose la Naturaleza como depósito de recursos. Los planteamientos heideggerianos posteriores a la *Kehre* abundan en cómo las derivas tecnocientíficas de la contemporaneidad serían el resultado de un fundamento metafísico cuyo desarrollo habría derivado en el predominio de la perspectiva calculadora, antropocéntrica e instrumentalista.

Es fácil encontrar en este planteamiento de Heidegger ecos de aquel romanticismo que advierte cómo la mirada que limita su corresponder a la pura presencia priva al objeto de ese ámbito de negatividad al que remite y

⁷ «El acontecimiento es una singularidad que ad-viene, que resulta imprevisto ya que excede los límites de toda lógica de pensamiento onto-teo-lógica, cuyo carácter es fundamental. El acontecimiento, por ende, destruye todo horizonte teleológico; por lo cual, impide cualquier intento de totalización del sentido» (Esperón, 2019: 56).

⁸ Con todo, resulta pertinente señalar la deuda del propio Heidegger con el idealismo, particularmente en lo referido a la ontología: como observa Lome Hurtado, «la ausencia de fundamento [*Abgrund*] de Hegel y la reflexión acerca del infundamento [*Urgrund*] o del “imprensable ser” [*unvordenkliche Seyn*] de Schelling [figuran] como antecedentes e influencias de la noción heideggeriana de abismo [*Abgrund*] del ser» (Lome Hurtado, 2024, pp.14-15).

que se despliega en el lenguaje poético. Ciertas maneras de relación con el objeto serían incapaces de volverse hacia aquella diferencia que permanece oculta, a la espera, invitando a aquella modalidad de relación que reconoce su negatividad, su papel constituyente en la quiddidad del objeto y su carácter de fragmento. Desde esta premisa se construirían tanto la tesis del desencantamiento del mundo como la respuesta romántica a aquella comprensión en la que el potencial del objeto se malogra mientras su alocución no encuentra quien le escuche. El valor de cada objeto solo se daría en su contraparte negativa y el modo en que esta lo relaciona con la totalidad; sin ello, solo habría fenómenos traídos a presencia en función de criterios como el cálculo o la disponibilidad.

Lo positivo y lo negativo, identidad y diferencia, están por lo tanto relacionados, co-relacionados, y tanto para Schlegel como para Heidegger el lenguaje poético se haría cargo de esa mutua relación. En ambos casos se trata de un proceder que va más allá de lo epistémico, más allá de lo estético, y que toca en lo ontológico, aunque con las diferencias que ya se han señalado: en Schlegel y el romanticismo, lo negativo remite a la totalidad; en Heidegger, el poetizar consiste en la manifestación del propio ocultamiento.

El poeta, si es poeta, no describe el mero aparecer del cielo y de la tierra. El poeta, en los aspectos del cielo, llama a Aquello que, en el desvelarse, hace aparecer precisamente el ocultarse, y lo hace aparecer de esta manera: en tanto que lo que se oculta. El poeta, en los fenómenos familiares, llama a lo extraño como aquello a lo que se destina lo invisible para seguir siendo aquello que es: desconocido (2014, p. 151).

Hay, por lo tanto, una relación de pertenencia mutua entre lo manifiesto y lo oculto. El anti-fundacionalismo heideggeriano se asienta en esta noción, oponiéndose a la idea de que algo más allá de los polos en relación constituya el espacio intermedio mediante el cual se unen y determinan mutuamente:

El poetizar y el pensar solo se encontrarán en lo mismo si permanecen de un modo decidido en el carácter diverso de su esencia. Lo mismo no coincide nunca con lo igual, tampoco con la vacía indiferencia de lo meramente idéntico. Lo igual se está trasladando continuamente a lo indiferenciado, para que allí concuerde todo. *En cambio lo mismo es la copertenencia (Zusammengehören) de lo diferente desde la coligación que tiene lugar por la diferencia.* Lo Mismo solo se deja decir cuando se piensa la diferencia. En el portar a término decisivo de lo diferenciado adviene a la luz la esencia coligante de lo mismo. Lo mismo aleja todo afán de limitarse solo a equilibrar lo diferente en lo igual. Lo mismo coliga lo diferente en una unidad originaria. Lo igual, en cambio, dispersa en la insulsa unidad de lo que es uno solo por ser uniforme. Hölderlin, a su modo, supo ver estas relaciones. (Id., p. 143; las cursivas son mías)

Hölderlin supo ver esas relaciones. ¿Y Schlegel? Frischmann reivindica que en su ironía se puede identificar no solo aquella lógica dialéctica a la que venimos apuntando, sino a la relación de los conceptos en contradicción en clave de tensión y de relación por un espacio intermedio constitutivo

(Frischmann, 2022, pp. 143-146⁹). La aspiración romántica de superar los binomios conceptuales iría en esta misma dirección, pues la noción es un espacio intermedio constitutivo diluye la idea de dos términos aislados en mutua oposición, estrictamente agonísticos. Pero mientras en Schlegel se trata de uno de los elementos en el camino siempre inalcanzable del encuentro con la totalidad, en Heidegger se concibe que este espacio intermedio es el ser mismo. Tal como lo describe Byung-Chul Han, en el pensamiento heideggeriano «el ser se piensa como un espacio intermedio que separa y aproxima y al que no precede ningún término sustancial que únicamente remita a sí mismo. El ser describe una referencia relacional» (Han, 2021, p. 134).

Cabe observar un punto de confluencia adicional: afirmar lo inagotable de la dialéctica que estamos describiendo aboca, al mismo tiempo, a hacer imposible una comprensión total del mundo o su pleno acotamiento dentro de los márgenes del concepto. Como señala Grassi (2019, p. 29), la palabra metafórica se maneja en esta lógica de identidad y diferencia, sabiendo que lidia con una imposibilidad de cierre conceptual. En un lenguaje apropiadamente poético, Byung-Chul Han plantea cómo «el mundo sería una ausencia abisal de significado que se dirige a toda palabra y la padece como metáfora», de modo que «el lenguaje describe el mundo indescriptible metaforizándolo con imágenes no figurativas. Cada palabra susurra una nada, rumia un abismo» (Han, 2021, p. 95).

2.3. Disposición afectiva

El papel de la afectividad es clave en la filosofía de Heidegger, que desde *Ser y tiempo* presenta el encontrarse de la disposición afectiva y el comprender como modos co-constitutivos y co-originales: así, el comprender se da siempre «afectivamente templado» (*Verstehen ist immer gestimmtes*); lo afectivo, por tanto, rebasa los ámbitos psicológico y epistémico, en tanto «conciene siempre a la plena aperturidad del Dasein en cuanto estar-en-el-mundo» (GA 2: 146). Asimismo, al otro lado de la *Kehre*, esta preeminencia de lo afectivo se coliga con la atribución de un papel ontológico al arte, particularmente del poetizar: así, en las páginas de *Acerca del evento*, Heidegger discute el papel de disposiciones afectivas como la retención (*Verhaltenheit*) o el temor (*Scheu*) a la hora de predisponer, entonar o afinar al *Dasein* al Ser (*Seyn*), al mismo tiempo que presenta el poetizar como una vía de lo fundante que rebasa los parámetros de la representación.

La relación entre lo oculto y lo presente sustenta la exposición heideggeriana de una disposición afectiva que posibilita la superación del modo de

⁹ La siguiente cita, de la página 146, merece figurar aquí: «Todo cuanto es específicamente humano, pensar, escribir y decir, pertenece por lo tanto a lo comprensible-incomprensible, que solo puede girar en torno a figuras hermenéuticas abiertas a la interpretación. Es la exploración de esta diferencia llena de tensión entre aspectos, estructuras y ámbitos interrelacionados que sustenta la descripción del ser humano y su relación con el mundo».

estar en el mundo impuesto por lo que denomina «la maquinación», caracterizado por «el abandono del ser se oculta en la creciente validez del cálculo, de la velocidad y de la exigencia de lo masivo» (GA 65: 120), un fenómeno que entronca con una tendencia hacia el vaciamiento y la trivialización de lo ente (GA 65: 392). Tanto el cálculo como la sobreproducción de lo mismo remiten a la cuestión, recurrente en los *Vorträge*, de comprender del ser como algo a ser administrado y explotado, que a su vez entronca con el primado de la metafísica de la presencia¹⁰. Al erigir un dominio total sobre lo ente, la maquinación encubre el no ente bajo la apariencia del ente, posibilitando lo que Heidegger describe como la «planeada conducibilidad y exactitud del seguro curso y del “total” dominio» (GA 65: 406).

En lo que respecta a su superación, Heidegger plantea una importante observación: la maquinación no es un fenómeno histórico superficial, sino «el esenciarse de la entidad», que «da una primera seña de la verdad del ser [Seyn] mismo» (GA 65: 127). La “superación”, por tanto, no debe entenderse en términos lineales (dejar atrás lo superado, etcétera), sino como integración en una comprensión más completa de la verdad del ser, que acoge la simultaneidad de presentación y ocultamiento. Pues bien: ese “acoger” lo oculto se da en una peculiar disposición afectiva, antepredicativa y originaria, que Heidegger denomina retención o reserva, «el rasgo fundamental de la disposición fundamental» (GA 65: 17) que permite al Dasein estar «puesto ante el ocultarse, [...] estar permanentemente en su abierto» (GA 65: 341). Tanto la reserva como el temor o recato aparecen relacionados con un carácter de abierto que recoge, acoge, y de hecho necesita de lo negativo en tanto lo no presente, lo otro de lo manifiesto: así ocurre con el silencio, que Heidegger concibe como «el predisponente dejar esenciarse del ser [Seyn] como evento» (GA 65: 16). De este modo, la superación de la maquinación se alcanza a través de una disposición que sostiene y permite la manifestación de lo originario: en esta apertura, el ser-ahí no domina, sino que acoge, en la línea de la serenidad (*Gelassenheit*) o la noción de libertad como «dejar ser al ser» en *De la esencia de la verdad*. Esta apertura al no ente, al ocultarse, al silencio, que constituye el ámbito predisponente del evento, pasa por una disposición afectiva que no puede prepararse y apenas puede acotarse en un concepto (como Heidegger reitera a lo largo de *Acerca del evento*).

Tanto el amor romántico como la disposición afectiva expresada como reserva apuntan a una determinada sensibilidad, a una apertura a la interpelación de lo negativo. En tanto disposiciones especiales remiten a una capacidad receptiva, a una vulnerabilidad radical «de nuestro estar en el mundo» que, como plantea Xolocotzi, expresa «el carácter yecto o arrojado de toda comprensión de posibilidades proyectadas al existir» (2022, p. 408). La reserva heideggeriana no proporciona una capacidad interventora, un afán creativo, o un talento. Tampoco es un capricho del sujeto: «qué

¹⁰ De ahí que Heidegger abogue por «introducir la superación del platonismo a través de un saber más originario acerca de su esencia» (GA 65: 220).

temple de ánimo fundamental escojamos», plantea Heidegger, «no queda sin embargo a nuestro arbitrio. Aunque en cierto sentido escogemos y en ello somos libres, sin embargo, el sentido más profundo, estamos vinculados y obligados» (GA 29/30: §44, 269). Tampoco implica un movimiento del sujeto hacia el fenómeno, sino que sitúa de modo tal al Dasein que lo torna permeable a lo negativo. Si aquí se ha optado por la traducción de *Stimmung* como temple es porque toda la descripción heideggeriana de la red semántica tejida alrededor de este concepto se mueve en lo tonal y lo acústico: el temple nos permite estar afinados, co-rresponder a una interpelación y darle respuesta. En esto radica la frase de Heidegger cuando plantea que «si somos un diálogo (*Gespräch*)» (GA 39: §7, 77). Si somos un diálogo, podemos ser lo bastante vulnerables para percibir y co-rresponder a la diferencia, a la alocución del ser. La idea de un mundo mudo, que figuras actuales como Byung-Chul Han o Hartmut Rosa han empleado para ilustrar sus propuestas, remite al carácter tonal que describe Heidegger.

Consideras las diferencias entre ambas propuestas, cabe observar este rasgo compartido: lo que posibilita el poetizar heideggeriano, pero también la romantización del mundo, es el poder dar respuesta a la alocución de la diferencia como elemento co-constituyente del fenómeno, de modo que se despliegue (en un esfuerzo dinámico y nunca concluido) la quiddidad peculiar de este. Para Heidegger, el poetizar es un construir en el que el hombre «habla, antes que nada y solamente, cuando co-rresponde al lenguaje, cuando escucha la exhortación de este. [Es entonces cuando se articula] aquel decir que habla en el elemento del poetizar» (GA 7: 184). Se menciona explícitamente, por tanto, que debe haber una disposición especial, tal como la expresa Frischmann (2022): el poetizar, en tanto una de las «vías esenciales del ser-ahí fundante» (GA 65: 96) alternativa a la mera representación (GA 65: 256), queda supeditado a unos determinados modos de encontrarse, a una cierta disposición afectiva. No puede haber poesía desde una modalidad de apertura por la que los fenómenos emergen reducidos a su carácter de herramienta.

Para Schlegel y los románticos, esta disposición especial no es la reserva sino el amor, no como emoción particular dirigida del sujeto al objeto, sino en tanto estar y hacer en el mundo. Anteriormente mencionamos cómo para Heidegger el Eros está vuelto hacia lo distinto: amar es ir más allá de la presencia, acoger el componente oculto del fenómeno como una parte de lo que es. En el romanticismo y en Heidegger, la negatividad de la diferencia adquiere un papel imprescindible, pero las similitudes no concluyen aquí: lo negativo no recibe su importancia de un mandato estético, sino de una premisa ontológica; si se le atribuye un papel constitutivo que nunca puede subsumirse, ni a lo positivo ni a una síntesis que resuelva la contradicción entre ambos, es porque un mundo plurívoco no puede entenderse desde una perspectiva unívoca de comprenderlo, lo cual tiene profundas implicaciones con respecto al propio filosofar; por último, ser vulnerables a este ámbito de negatividad requiere de una disposición peculiar que va más allá de esta u

otra orientación de la subjetividad. No se puede reformular el mundo, poetizándolo, a partir de una determinada modalidad de comprensión de los fenómenos y del propio mundo. Poetizar, con todo lo que implica de reivindicación, requiere de vulnerabilidad.

Conclusión

Es sabido que Heidegger se muestra reacio a explicitar sus influencias y referentes, pero esta tendencia se acentúa en el caso del romanticismo. Valga un ejemplo: Massó observa cómo, pese a no mencionarlo explícitamente, el romanticismo “sin duda alguna es lo que sobrevuela una reflexión de su ensayo de 1964”¹¹, destacando “la preeminencia de la poesía sobre las demás [artes]”, herencia que Heidegger habría recibido “sin cuestionarse” (Massó, 2016, p.30). Pese a tratarse de una idea de tal calado, y a aceptarla sin más problematización, Heidegger no explicita el origen de la tesis que adopta. Pero las indagaciones en torno al primer romanticismo y su influencia en Heidegger muestran que, si bien las diferencias entre ambos proyectos son claras hasta el punto de ser innecesario desarrollarlas aquí, este movimiento legó en Heidegger algo más que unos intereses e inquietudes, unas áreas de estudio o unos problemas como el de la identidad alemana (Bey, 2020, p. 50): proporcionó unos mimbres genuinamente filosóficos en forma de nociones clave y premisas que posteriormente Heidegger desarrollaría hasta el punto de rebasar los márgenes originales. Esta herencia ha sido objeto de estudio de los trabajos ya mencionados y de prometedoras indagaciones en el ámbito angloparlante sobre la influencia del romanticismo en la hermenéutica, como los de Masson (2016) o Rush (2019): este joven ámbito de estudio, al que el presente trabajo aspira a contribuir, argumenta a favor de la dimensión filosófica del romanticismo y su papel en desarrollos posteriores, particularmente en la hermenéutica fenomenológica heideggeriana. Que en este texto se hayan enfatizado aspectos como el carácter dinámico de la ontología, conceptos el espacio intermedio y la tensión entre opuestos, o el carácter de la afectividad como condición originaria de comprensión, obedece a este esfuerzo por defender que Schlegel y el romanticismo temprano hicieron algo más que señalar en prometedoras direcciones o invitar a nuevos modos de entender la estética: hay en sus páginas reflexiones acerca de cuestiones fundamentales como lo verdadero, la constitución del ser, o el carácter de nuestra relación con el mundo. Que Heidegger excediese aquellas premisas recibidas y no explicitase su posible influencia no debería ser óbice para tantear las fibras de la ontología fundamental en busca de aquellas texturas que den cuenta de los mimbres heredados y las guías con las que orientaron, aun para su propia superación, el pensamiento.

¹¹ Massó se refiere a “El arte y el espacio”, traducido al español Mercedes Sarabia para la edición de la Universidad Pública de Navarra (última edición 2003).

Referencias

- ALBERTI, Miguel (2019). “Novalis ante lo indecible: el tránsito de la filosofía al discurso literario en el Monólogo”. *Actas del Quinto Simposio de Filosofía Moderna Rosario*, pp. 88-97.
- ASENSI, Manuel (1991). *La teoría fragmentaria del círculo de Jena: Friedrich Schlegel*. Barcelona: Amós Belinchón Editor.
- BEY, Facundo (2020). “Filosofía, poesía y política en Martin Heidegger. La lectura de Philippe Lacoue-Labarthe”. En Molina, E. (Coord.). *IV Congreso Internacional de la Sociedad Internacional de Estudios Heideggerianos*. San Martín: Sociedad Internacional de Estudios Heideggerianos.
- CEREZO GALÁN, Pedro (2018). “Poesía y Filosofía en el Romanticismo: Apuntes sobre Hölderlin y Friedrich Schlegel”. *Studia Hegeliana*, nº 4, pp. 119-136. <https://doi.org/10.24310/stheg.4.2018.11383>
- ELGAT, Guy (2020). “The Role of the Fragment in German Romantic Philosophy and Nietzsche”. En Millán-Zaibert, E. (Ed.). *The Palgrave Handbook of German Romantic Philosophy*. Berlín: Springer, pp. 271-296.
- ESPERÓN, Juan Pablo (2019). “La comprensión del Zwischen en cuanto a su tensividad en la filosofía de Martin Heidegger”. *Themata. Revista de filosofía*, nº 59, pp. 47-62. <https://doi.org/10.12795/themata.2019.i59.03>
- FRANCO SOUZA, Cláudia (2017). “A filosofia do primeiro romantismo alemão: a questão do fragmento”. *Simbiótica. Revista Eletrônica*, nº 4(2), pp. 1-10. <https://doi.org/10.47456/simbitica.v4i2.19606>
- FRISCHMANN, Barbel (2008). “Was ist ironistische Philosophie?”. En Frischmann, B. y Millán-Zaibert, E. (Eds.). *Das neue Licht der Frühromantik*. Leiden: Verlag Ferdinand Schöningh, pp. 80-93.
- FRISCHMANN, Barbel (2014). “Ironie in der Philosophie und philosophische Ironie”. En Frischmann, B. (Ed.) *Ironie in Philosophie, Literatur und Recht*. Würzburg: Königshausen & Neuman, pp. 9-36.
- FRISCHMANN, Barbel (2018). “The Philosophical Relevance of Romantic Irony”. En Millán-Brußlan, E. y Norman, J. (Eds.). *Brill's Companion to German Romantic Philosophy*. Leiden: Brill, pp. 173-194.
- FRISCHMANN, Barbel (2022). “Ironische Hermeneutik bei Friedrich Schlegel und Martin Heidegger”. En Agazzi, E., Arndt, A. y Grosshans, H.-P. (Eds.). *Interpretationen einer gemeinsamen Welt. Von der Antike bis zur Moderne. Festschrift für Jure Zovko*. Münster: LIT Verlag, pp. 149-159.
- GALÁN, Ilia (2015). “Novalis o la estética del todo a través del fragmento”. *Fedro. Revista de Estética y Teoría de las Artes*, nº 14, pp. 1-9.
- GARRIDO, Germán (2021). “Introducción”. En Schlegel, F. *Cuadernos literarios*. Tres Cantos: Akal.
- GRASSI, Ernesto (2019). *La preeminencia de la palabra metafórica*. Barcelona: Anthropos.
- HAN, Byung-Chul (2021). *El corazón de Heidegger: el concepto de «estado de ánimo» de Martin Heidegger*. Barcelona: Herder.

- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit* (1927), ed. Friedrich Wilhelm von Herrmann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA 7, *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 18, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (Sommersemester 1924), ed. Mark Michalski, 2002.
- HEIDEGGER, Martin, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit* (Wintersemester 1929/30), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 3ª edición revisada, 2004.
- HEIDEGGER, Martin, GA 39, *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (Wintersemester 1934/35), ed. Susanne Ziegler, 3ª edición revisada, 1999.
- HEIDEGGER, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-1938), ed. F.-W. von Herrmann, 1989.
- HERNÁNDEZ-PACHECO, Javier (2010). "El Círculo de Jena o la filosofía romántica". *Fedro: revista de estética y teoría de las artes*, nº 9, pp. 15-29.
- LACOUÉ-LABARTHE, Philippe y NANCY, Jean-Luc (2012). *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- LOME HURTADO, Luis Ángel (2024). *Evento y absoluto. La confrontación de Martin Heidegger con el idealismo alemán (Hegel-Schelling) entre 1936-194*. Málaga: UMA Editorial.
- MARTÍNEZ-CASTRO, Andrés Felipe (2024). "Poesía y mundo en los inicios del pensar de Heidegger". *Estudios de Filosofía*, nº 69, pp. 115-136.
- MASSÓ CASTILLA, Jordi (2016). "Un cuerpo llena la inmensidad: la palabra y el espacio en la escultura de Jaume Plensa". *Tropelías. Revista de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada*, nº 26, pp. 29-41.
- MASSON, Scott (2004). *Romanticism, hermeneutics, and the crisis of the human sciences*. Londres-Nueva York: Routledge. <https://doi.org/10.1353/utq.2006.0108>
- MIRZAKHAN, Karolin (2020). "Romantic Irony". En Millán-Zaibert, E. (Ed.). *The Palgrave Handbook of German Romantic Philosophy*. Berlín: Springer, pp. 255-269. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-53567-4>
- MOLPECERES ARNÁIZ, Sara (2015). "Una hermenéutica fragmentaria: formas breves, símbolo e ironía en el Romanticismo alemán". *Monteagudo. Revista de Literatura Española, Hispanoamericana y Teoría de la Literatura*, nº 18, pp. 79-93.
- MOORE, Ian Alexander (2019). "Homesickness, Interdisciplinarity, and the Absolute: Heidegger's Relation to Schlegel and Novalis". En Millán Brusslan, E. y Norman, J. (Eds.). *Brill's Companion to German Romantic Philosophy*. Leiden: Brill, pp. 280-310. https://doi.org/10.1163/9789004388239_014
- NOVALIS (2007). *Estudios sobre Fichte y otros escritos*. Tres Cantos: Akal.
- PÉREZ, Dante (2006). "Hegel y la estética del primer romanticismo". *AdVersus Revista de Semiótica*, Año III, - nº 6-7, pp. 1-15.
- RUSH, Fred (2019). "Hermeneutics and Romanticism". En Foster, M.N. (Ed). *The Cambridge Companion to Hermeneutics*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 65-86. <https://doi.org/10.1017/9781316888582>

- SCHLEGEL, Friedrich (2009). *Fragmentos*. Barcelona: Marbot Ediciones.
- SCHLEGEL, Friedrich (2011). *Ideas – con las anotaciones de Novalis*. Valencia: Pre-Textos.
- SCHLEGEL, Friedrich (2021). *Cuadernos literarios*. Tres Cantos: Akal.
- SEGURA, Carmen (2015). “Heidegger en torno a Aristóteles. Una mirada fenomenológico-hermenéutica”. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XX, nº 2, pp. 231-249. <https://doi.org/10.24310/Contrastescontrastes.v20i2.2326>
- SEGURA, Carmen (2018). “Heidegger, 1931-1939: interpretaciones sobre la *kínēsis*. Hacia una ontología dinámica y aleteiológica”. *Discusiones Filosóficas*, año 19, nº 32, pp. 135-150. <https://doi.org/10.17151/difil.2018.19.32.9>
- SERRANO, Vicente (2015). “Estética e ironía. La recepción de la filosofía de Fichte por Friedrich Schlegel en el período de Jena”. *Anuario Filosófico*, nº 48(2), pp. 281-298. <https://doi.org/10.15581/009.48.2756>
- SCHICK, Stefan (2020). “Dialetheism as Romanticism and the Hegelian Critique of True Contradictions”. *Symphilosophie: International Journal of Philosophical Romanticism*, nº 2, pp. 273-295.
- VANDEVELDE, Pol (2009). “Translation as Potentialization: Heidegger’s Reformulation of Schlegel’s and Novalis’ Romantic Project”. *Heidegger Circle Proceedings*, nº 43, pp. 52-68. <https://doi.org/10.5840/heideggercircle2009435>
- VANDEVELDE, Pol (2013). *Heidegger and the romantics: The literary invention of meaning*. Londres: Routledge.
- XOLOCOTZI, Ángel (2022). “Heidegger y el carácter afectivo de la metafísica”. *Ekstasis: revista de hermenéutica y fenomenología*, vol.11, nº 2, pp. 403-414. <https://doi.org/10.12957/ek.2022.71129>

Heidegger's Correlation Model of Being Human

El modelo de correlación de Heidegger sobre el ser humano

EHSAN KARIMI TORSHIZI
(Iranian Institute of Philosophy)

Abstract: The distinction between contemporary schools of philosophical anthropology does not stem as much from the different anthropological basic determinations themselves as from the different modes in which these determinations are thought to determine human being. This opens the way to various models of anthropology (additional, transformative, privational, etc.). This paper demonstrates that the thematic core of Heidegger's early investigations—from the hermeneutics of facticity to fundamental ontology and the metaphysics of Dasein—namely the anthropo-ontological correlation, which is Heidegger's appropriation of Husserl's noematic-noetic correlation, relocating it from the realm of transcendental pure consciousness to the more original domain of factual life, entails a model of philosophical anthropology to which we shall refer as "correlational". According to the correlational model, human being is to be thematized not *per se*, as an independent subject of study, but in terms of a more fundamental anthropo-ontological correlation.

Key-words: philosophical anthropology, Martin Heidegger, correlation model, Dasein, onto-anthropological correlationism

Resumen: La distinción entre las escuelas contemporáneas de antropología filosófica no surge tanto de las diferentes determinaciones antropológicas fundamentales en sí mismas, como de los distintos modos en que se piensa que estas determinaciones definen al ser humano. Esto abre el camino a diversos modelos de antropología (adicional, transformativo, privativo, etc.). Este artículo demuestra que el núcleo temático de las investigaciones tempranas de Heidegger—desde la hermenéutica de la facticidad hasta la ontología fundamental y la metafísica del Dasein—, es decir, la correlación antropo-ontológica, que es la apropiación que Heidegger hace de la correlación noemático-noética de Husserl, trasladándola desde el ámbito de la conciencia pura trascendental al dominio más originario de la vida fáctica, implica un modelo de antropología filosófica al que nos referiremos como «correlacional». Según el modelo correlacional, el ser humano no debe ser tematizado *per se*, como un sujeto independiente de estudio, sino en términos de una correlación antropo-ontológica más fundamental.

Palabras clave: antropología filosófica, Martin Heidegger, modelo de correlación, Dasein, correlacionismo onto-antropológico

1. Introduction

From a traditional point of view, philosophical anthropology is a philosophical investigation into the human essence in order to find its *quiddity*. It is a subject area, a specific field of philosophy in which the human essence is *explicitly* thematized.¹ The central problematic of philosophical anthropology in its most general, indeterminate form, “what is man?”, has been construed so far first and foremost as the more specified, more determinate question “what specific property does characterize or determine human being qua *human* being?”. Hence, this philosophical investigation has been traditionally reduced merely to a quest for “anthropological constants”,² or “anthropological basic determinations”,³ that essentially characterize or determine human being qua *human* being. It has been assumed that what matters most and constitutes the sole source of contention in any anthropological debate is introducing and giving a precise definition of an anthropological basic determination. Different schools of philosophical anthropology are thus formed according to the different anthropological basic determinations each proposes (*ratio*, intellect, self-consciousness, linguistic capability, etc.).

But when it comes to modern philosophical anthropology, as Matthias Wunsch suggests, the distinction between various anthropological approaches does not stem as much from the different anthropological basic determinations *per se* as from the different modes in which these determinations are thought to determine human being. In other words, in distinguishing modern anthropological approaches more appropriately, what matters most is the “how-ness”, rather than the “what-ness”, of the anthropological determination. Wunsch identifies four different paradigms of philosophical anthropology, or in his own words, “four models of being human”, in terms of their respective determination modalities: traditional “addition model”, Martin Heidegger’s “interior model”, Arnold Gehlen’s “privation model”, and Helmuth Plessner’s “transformation model” (Wunsch, 2018: 471). The last three models are all examples of modern anthropology, each defined in contrast to the traditional anthropological model, according to which the philosophical conception of human being results from a synthesis of the concept of “animal” or “living being” with a concept of something extra-animal or supra-vital ($Animal + X \rightarrow Human$).

By interior model—which he attributes to Heidegger and which is the central focus of this article—he means an anthropological approach according to which human being is to be determined from within human existence

¹ The emphasis has been placed on this qualification “*explicitly*”, since one may claim that there are numerous instances of *implicit* anthropologies in the history of philosophy, particularly among various theories of knowledge. See Rentsch, 2003: 75.

² It is a prevailing traditional opinion that philosophical anthropology must formulate constants of human essential conditions, namely those properties of human essence that remain invariable across space and time. See for example Müller, 2010: 22.

³ *Anthropologische Grundbestimmungen*. See Wunsch, 2018: 472.

per se, based on its own underlying constitution, without reference to any external benchmark, such as other living beings and entities like animals, or even God. Such an attitude entails a philosophical investigation which, according to Wunsch, is phenomenological in nature (*Pheno(Human) → Human*) (*ibid*: 473-4). He, furthermore, regards Heidegger's ontological analysis of Dasein as the most salient representative of the interior model, in which, as Wunsch assumes, the central concept of Dasein "is his *terminus technicus* for human being" (*ibid*: 474).

I endorse Wunsch's central idea (to draw a distinction between the nature of anthropological basic determinations and their modes of determining). I also agree with him that phenomenology in general, and Heidegger's ontological-hermeneutical phenomenology in particular, can legitimately be treated as an anthropological approach of its own. This is by no means a settled issue, nor does it command unanimous agreement; on the contrary, it is rooted in a long-standing historical controversy that erupted immediately after the publication of *Sein und Zeit*, as evidenced by Husserl's copious marginal remarks on his personal copy of the work (between 1927 and 1929), where he explicitly accused Heidegger of substituting phenomenology with philosophical anthropology:

Heidegger transposes or changes the constitutive-phenomenological clarification of all regions of entities and universals, of the total region of the world, into the anthropological; the whole problematic is shifted over: corresponding to the ego there is Dasein, etc. In that way everything becomes ponderously unclear, and philosophically loses its value. (Husserl, 1997: 284)

This concern was further elaborated in his 1931 *Phänomenologie und Anthropologie*, where he explicitly addressed the distinction between transcendentalism and anthropologism (*Anthropologismus*) (Husserl, 1989: 164-5). In this lecture, he argued that grounding phenomenology in an existential analysis of *human Dasein* (*menschliches Dasein*) amounts to a flagrant deviation from the phenomenological reduction and its concomitant transcendental rigor, eventually reducing phenomenology back to the very anthropologism (as tantamount to psychologism) that he regarded overcoming which as the most significant accomplishment of his philosophical career (Blumenberg, 2006: 19).

This tension is further reflected in later phenomenological discourse, where the so-called *Anthropologieverbot* (prohibition of anthropology)—the term Blumenberg coined in his *Beschreibung des Menschen* (2007) to formulate the alleged essential inconsistency between philosophical anthropology and Husserl's and Heidegger's phenomenology (Blumenberg, 2006: 30)—emerged as a critical issue concerning the possibility or impossibility of phenomenological anthropology. Scholars such as Jean-Claude Monod have explored this prohibition in relation to both Husserl and Heidegger, emphasizing Blumenberg's later challenge to this restriction and his call for a reassessment of the anthropological dimension within phenomenology

(Monod, 2009: 6). Without delving into the matter, it is worth noting that both Wunsch's article and the present study can be contextualized within and understood in relation to this historical controversy.

However, my point of divergence with Wunsch's view rests on the way he interprets Heidegger's anthropological approach; he treats Heidegger's fundamental ontology in a way that it seems he has simply substituted Dasein for human being, thereby Heidegger's existential analysis of Dasein implying an anthropological model he characterizes by the epithet "interior". It is indeed an epithet applicable to Heidegger's existential analysis of Dasein, describing it very broadly; however, it lacks the precision and clarity necessary to grasp and capture the anthropological nuances of Heidegger's phenomenological approach. In other words, I maintain that Heidegger's phenomenological approach to the human being can indeed be called "interior," as it focuses on the phenomenological description of the experience of being human from within, rather than on an external comparison of the human with something other than itself. However, at the heart of this interiority, within the description of the lived experience of being human, emerges an inherent and intrinsic correlation that constitutes the thematic core of Heidegger's phenomenological anthropology.

In this article, I aim to propose an alternative interpretation of Heidegger's anthropological approach (with a focus on Heidegger's three key phases of early thought: the hermeneutics of facticity, fundamental ontology, and the metaphysics of Dasein), offering a rather more nuanced perspective that I hope will be capable of both adhering more closely to the true intention of his philosophical project and yet, reorienting and reframing it within the context of philosophical anthropology in a way that its essential, mostly latent, anthropological aspects come to the fore more clearly. Moreover, I shall argue that Heidegger's specific anthropological approach entails a new model of being human, not mentioned by Wunsch himself, to which I prefer to refer as "correlation model", rather than "interior model".

2. Heidegger's Onto-anthropological Correlationism

What constitutes the thematic core of a phenomenological investigation, as Edmund Husserl explicitly states in his latest unfinished work, *The Crisis of European Sciences* (1936), is "the universal a priori of correlation" (*Das universale Korrelationsapriori*) (Husserl, 2012: 172). Through performing the *epoché* and its associated *transcendental reduction*, a transformation of attitude takes place. This marks a shift from the natural attitude, which assumes all natural interests as granted by human existence in both life and science, to a transcendental viewpoint. In this process, "the" world is reduced to the transcendental phenomenon of the world, along with its correlate, transcendental subjectivity. It is through this subjectivity, in its conscious life, that the world attains its full content and ontic validity. What

is achieved by this process of reduction, accordingly, is a transcendental correlation between the world itself and the world consciousness, namely the conscious life of subjectivity (*ibid.*: 164-5). More concretely, phenomenological investigation takes the objects of life-world not as independent realities, but as they exhibit themselves to a subject, to inquire into their modes of subjective manners of givenness within this transcendental context.

According to Husserl's formulation within the terminology of *Ideas I*: "There is no inherent noetic aspect without an inherent noematic aspect specifically belonging to it"⁴ (Husserl, 1976: 215). Roughly speaking, it means that every intentional act of consciousness (noesis) pertains to an intentional content (noema) specific to that conscious act. The task of phenomenology, therefore, is describing and analyzing the universal, a priori structural moments of the noetic-noematic correlation underlying all the intentional acts of pure consciousness, in which the objectivity of any object is constituted in its essential correlation to the subjective modes of its givenness to a subject.

Recent Heidegger scholars have notably emphasized the continuity of the phenomenological correlation from Husserl to Heidegger. Thomas Sheehan, one of the most influential figures in this regard, has persuasively argued across multiple works that Heidegger's entire philosophical project should be understood within the phenomenological paradigm, centered on the phenomenological correlation between meaningful presence of being (*Sein as Anwesen*) and the understanding of that meaning (Sheehan, 2005: 197), between being-as-meaningfulness and *Dasein* as *ex-sistence* (Sheehan, 2014: 257), or between whatever is open/intelligible and the apprehending of what is open/intelligible (Sheehan, 2015: 73). In his more recent article, he reformulates the phenomenological correlation also as a "dynamic space of mediation"; To quote him verbatim:

Phenomenology, on the other hand, is *correlation-research*, that is, it is about the dynamic space of mediation "between" the human knower or actor and whatever is known or acted-upon. That space is the field of meaning, and phenomenology in its first moment is about the meaningful presence (Heidegger: the *παρουσία* or *Anwesen*) of what one encounters. (Sheehan, 2019: 50)

From a critical point of view, Quentin Meillassoux, in his seminal *After Finitude*, accuses Heidegger of being an emblematic representative of a form of the philosophical position he terms "strong correlationism"—a neologism with a rather pejorative connotation. By "correlationism" he means any current of thought that maintains the unsurpassable character of the correlation (Meillassoux, 2008: 5). To be precise, he criticizes Heidegger (both early and late) for inaugurating a radical shift from a Kantian weak version of correlationism that nevertheless allows for the existence of a non-contradictory

⁴ It is the English translation rendered by D. Dahlstrom (Husserl, 2014: 185). The original German sentence is: "*kein noetisches Moment ohne ein ihm spezifisch zugehöriges noematisches Moment*", which, in a literal translation, reads: "no noetic moment without a noematic moment specifically pertaining to it".

thing-in-itself beyond human disclosure, to a strong version, which asserts the co-belonging (*Zusammengehörigkeit*) of Dasein and Being so radically that it renders the idea of any entity's absolute independence from correlation self-contradictory and essentially unthinkable. In Heidegger's defense, Markus Gabriel challenges Meillassoux's characterization of strong correlationism, arguing instead that Heidegger's correlationism is hermeneutic rather than absolute. This distinction allows for a form of realism that acknowledges the interpretative nature of human experience without reducing being to mere subjectivity (Gabriel, 2022: 544).

The entire contention over whether Heidegger's correlationism is of the strong or hermeneutic type aims to localize Heidegger's thinking in the context of the realism-idealism debate, a debate I do not intend to delve into here. Instead, I will attempt to offer an interpretation of Heidegger's correlationism that, I hope, will prove more relevant and significant from the perspective of philosophical anthropology. My aim is to show that Heidegger, by adopting Husserl's notion of the correlate and relocating its origin from the purely transcendental realm to the factual context of real life, opens up a new anthropological horizon—particularly regarding the manner in which human being is to be thematized. Heidegger's onto-anthropological correlationism, in my view, aligns with the specific parameters of a new anthropological model, which, in Wunsch's terminology, I have called the *correlation model*.

2.1. Phenomenological Hermeneutics of Facticity

Ab initio Heidegger's thinking revolves around *factual* life, the un-theoretical mostly unthematized mode of our existing in the world, as it is "given" in our everyday experiences.⁵ *Faktizität* is a highly recurring motif of the first phase of early Heidegger and remains decisive in all the subsequent phases of his thought-path.⁶ In his lectures on phenomenology of

⁵ The affinity with Dilthey's conception of *Erlebnisse* is more than conspicuous. According to him, *Erlebnisse* are inner states, activities, and processes that we are aware of or "lived through", but do not usually make objects of introspection. They are constituted within the context of factual "life"; as Heidegger puts it, Dilthey's inquiry into these lived experiences is oriented toward "the entire life" (*das Ganze des Lebens*) (GA 2: 62-3). More broadly, Heidegger's entire philosophical project—at least up to *Sein und Zeit*—is deeply influenced by Dilthey's *Lebensphilosophie*, which seeks an authentic understanding of life within its historical context. This influence is particularly evident in two fundamental insights: (1) the recognition of life as the primordial ground of all understanding, whose elucidation serves as a basis for the development of the human sciences; and (2) the conception of life as a dynamic whole, which not only manifests its intrinsic historicity but also contains within itself the structures and categories that make its theoretical articulation possible (Arrien, 2014: 124–125).

⁶ The central role of facticity in Heidegger's entire philosophical project has been suggested particularly by P. Trawny (2003: 19 ff.) and T. Sheehan (2019: 46); the latter writes: "over the half-century stretching from the final draft of *Being and Time* in 1926 up to his

religious life (GA 60), he uses the concept *faktische Lebenserfahrung* (factual experience of life) in order to emphasize that faith (as experienced in early Christianity) is a way of living in the world, irreducible to a theoretical construct and as such, is not to be treated as an object of theoretical consciousness. But beyond this, its importance lies in the fact that it reveals the meaning of history, “living history” indeed, through its historical character. “Factual life” is a life in history, it is historical and historically constituted in itself.⁷ That is why Heidegger thematizes early Christian life, right from the start, not *per se*, but in its genuine experience of its own historicity, in terms of its original *factual* experience of temporality (*Zeitlichkeit*). More precisely, the early Christian life is phenomenologically thematized so that the intrinsic relationship between history and temporality becomes explicit in the context of original, factual experience of temporality and time, since, according to Heidegger, “early Christian religiosity lives temporality as such” (GA 60: 80).⁸ In this way, as J. Grondin suggests, Heidegger is in the pursuit of discovering a more original conception of time. Time will be interpreted no longer in light of the metaphysical ontology, but by taking the facticity of *Dasein* as its point of departure (Grondin, 1987: 56).

Yet, it is in the final lecture of this initial phase of Heidegger's thought (summer semester of 1923), *Ontologie: Hermeneutik der Faktizität* (GA 63), that an explicit ontological formulation of facticity in its intrinsic interrelation to human *Dasein* assumes the center of Heidegger's philosophical project. Here, as the very title of the lecture indicates, he uses the terms “ontology” and “hermeneutics of facticity” as essentially equivalent. This equivalency rests on the ontological character of facticity itself. “Facticity”, Heidegger writes, “is the designation for the ontological character (*Seinscharakter*) of “our” “own” *Dasein*” (GA 63: 7). Here, “factual life”, the unthematized, pre-theoretical “self-preoccupation” that inhabits every human,⁹ is thematized precisely in its richness of ontological significations. Containing the dual possibility of revealing and covering ontological significances within it, facticity provides an original *situs* out of which any understanding of being

death in 1976, Heidegger never got beyond the issue of facticity. Nor did he want to. Nor could he have gotten beyond it, had he wanted to.” (*ibid.*)

⁷ History, needless to say, is not understood here as historical science (*historische Wissenschaft*) or as a mere sequence of past events, but rather “as living participation (*lebendiges Miterleben*), as the familiarity of life with itself and with its fullness” (GA 58: 252, 148). Heidegger differentiates these two conceptions by designating them, respectively, as *Historie* and *Geschichte*, with the former having its ontological foundation in the latter (GA 2: 518 ff.). History and historicity (*Geschichtlichkeit*) lie at the core of his hermeneutical phenomenology, which seeks to uncover an original, pre-theoretical science of life.

⁸ Regarding the relationship between historicity and temporality, the following passage from *Sein und Zeit* is particularly illuminating: “The analysis of *Dasein*'s historicity seeks to show that this being is not “temporal” because it “stands within history,” but rather that, conversely, it is historical and can only exist as such because it is temporal at the very ground of its being” (GA 2: 498)

⁹ See also Grondin, 1994: 347

becomes possible. Factual life is fundamentally an understanding or misunderstanding of itself, and hence, due to its ontological character, of being in general.¹⁰ Facticity, in this respect, is hermeneutical in itself. Therefore, hermeneutics does not externally turn to facticity as an object of distanced theoretical interpretation, rather it arises from within facticity itself; it does not supervene on facticity as an extrinsic intellectual dimension, but it is inherently there as an intrinsic, inevitable condition of factual life that continually realizes itself *as* self-interpretation.¹¹ This self-interpretation of facticity is quintessentially ontological, because factual life—as “*in each case this Dasein*” (*jeweilige dieses Dasein*)—is ontological in its essence; it is “*da*” (there) for itself, as Heidegger states, according to the mode of its ownmost being “in one expression or another of the character of its being, and this expression, too, is in the manner of being” (GA 63: 7).

In his earlier lectures, therefore, Heidegger uses “hermeneutics of facticity” and “ontology”, which for him is always tantamount to an “ontology of *Dasein*”,¹² as synonyms. Stated differently, they reflect the same reality, albeit from two distinct standpoints. By taking the factual life in its entirety as his point of departure, he adopts a hermeneutical approach¹³ for the express purpose of interpreting and revealing the structural and developmental inter-connexions of ontological significances intertwined into the context of our lived-experiences. In other words, facticity and ontology are thematized here in their intrinsic correlation. Accordingly, Heidegger relocates Husserlian basic correlation from its transcendental sphere of pure consciousness into the more original context of factual life, since it is here, within the context and through the experiences of factual life, that the ontological meanings and imports are initially constituted. Having been thus relocated, however, Husserlian correlation receives new fundamental aspects; it proves to be both historically and linguistically constituted, delving into which exceeds the scope of the present article. What matters most is that later when the conceptual precision required by a rigor ontological investigation gained the absolute predominance in the project of fundamental ontology of *Being and Time* (GA 2), Heidegger abandoned the vague, “ontologically undetermined” (GA 2: 67) term “life” conclusively; he remained instead committed to the terms “facticity”, “*Dasein*” and “existence”, whose ontological content is more determined and are

¹⁰ Based on Heidegger’s early philosophy, Scott M. Campbell describes and defends the idea that facticity embodies a dual potential—serving both as a vital source of insight and as a means of deception and falseness—which he characterizes as the intrinsic *factual ambiguity* or the inherent haziness of life. (Campbell, 2012: 6-7, 65, 157-9).

¹¹ “Hermeneutics of facticity”, as Gadamer insightfully comments, is not a *genetivus obiectivus*, facticity is not a mere passive object of the theoretical act of interpretation, but rather it is *genetivus subjectivus*, in the sense that facticity actively interprets itself and its place in the world. See Gadamer: 1987: 422, also Thanassas, 2004: 50.

¹² See Grondin, 1990: 164

¹³ Again, heavily drawn upon Dilthey’s *Lebensphilosophie*, particularly his attempt to develop a methodology specific to human sciences (*Geisteswissenschaften*). (GA 63: 14)

capable of reflecting the ontological connotation of “life”, in Heidegger’s conception of it, more explicitly.¹⁴

2.2. Existential Analysis of Dasein as Fundamental Ontology

Heidegger’s primary objective in *Being and Time* is to elucidate the interwoven and circular relationship between *Sein* and *Dasein* from the standpoint of fundamental ontology. As it is later clearly articulated in his lecture series *Introduction to Metaphysics* (GA 40), under the title “The Initial Interpretation of the Essence of Man”:

As long as the question of being (*Sein*) interrogates not only the being of beings (*Sein des Seienden*) but being itself in *its* essence, a grounding (*Gründung*) of Dasein, guided and directed by this question, becomes entirely and explicitly necessary. And it is for this reason and *only* for this reason that this grounding takes on the name of ‘fundamental ontology’ (GA 40, 183).

Dasein’s first appearance in the book *Being and Time* is made as the *primary* entity that is to be interrogated in the inquiry of being (GA 2: 9); this ontic priority over all the other entities is attributed exclusively to Dasein because of its being *ontological*, more precisely, *pre-ontological*, namely on the ground that it possesses an implicit, pre-ontological understanding of being belonging to its essence (existence) as an essential (existential) tendency toward being (*ibid.*: 20). Existential analysis of Dasein, accordingly, serves the principal purpose of a fundamental ontology (*ibid.*: 175), it has a fundamental ontological function (*ibid.*: 242). The exposition of the ontological constitution of Dasein remains only a way whose destination is to work out the question of being in general (*ibid.*: 575).¹⁵

Dasein, as the literal structure of the term itself (“*da*”-*sein*) reveals from the very first glance, denotes an ontological relationality; it is “there” (“*da*”) according to its own ontological character. Heidegger sometimes refers to this ontological function of “*da*” as “transcendence”, since Dasein in its dealings with intraworldly beings, not only relates/ comports itself toward (*sich verhält zu*) them, but also steps beyond (*übersteigt/ überschreitet*) them toward their being (GA 2: 481; GA 24: 91, 230).¹⁶ Correspondingly, ontology is not the study of being as such (*Sein als solches*), that is, being *qua* being. Rather, due to its phenomenological character, it must thematize the being of beings (*Sein des Seienden*) as something toward which Dasein transcends understandingly (GA 20: 102).¹⁷ A substantial portion of Heidegger’s

¹⁴ See Thanassas, 2004: 67.

¹⁵ It is important to note that Heidegger’s project in *Being and Time* ultimately remains incomplete, as the work was left unfinished. For a detailed discussion, see *Division III of Heidegger’s Being and Time*, edited by Lee Braver.

¹⁶ See also Pöggeler, 1983: 72, 83.

¹⁷ Jean-Luc Marion refers to Heidegger’s notion of phenomenological relativity as the

analyses in *Sein und Zeit* is directed towards and focused on this *Sein-Dasein* correlational structure. This is especially evident in its full articulation when Heidegger delves into the analysis of *being-in as such* (*das In-Sein als solches*) as one of the essential constituents of its *being-in-the-world* (*In-der-Welt-sein*). However, what he effectively does under this general heading is to provide a comprehensive and thoroughgoing analysis of the “equally original” (*gleichursprünglichen*) existential moments inherent in the ontological constitution of the “*da*”, such as attunement (*Befindlichkeit*) and understanding (*Verstehen*) (*ibid.*: 177).

2.3. De-anthropologization of Kant’s Anthropological Question

In the next phase, known as the *metaphysics of Dasein* and exemplified by the book *kant und das problem der metaphysik* (GA 3), Heidegger interprets his fundamental ontology from a new perspective. Instead of factual life or being of beings, he concentrates on the ultimate question among Kant’s four fundamental questions—namely the question of human essence, “*What is man?*”, to which, according to Kant, all the other fundamental questions of philosophy in its cosmopolitan¹⁸ sense must return—in its *intrinsic correlation with the fundamental questioning of ancient philosophy, namely the question of beings in general* (*die Frage nach dem Seienden überhaupt*) (GA 3: 222). By doing so, he seeks, on the one hand, to de-anthropologize Kant’s allegedly anthropological question, i.e., to detach it from all its associated anthropological perspectives (both empirical and even philosophical), thereby liberating it from the constraints of anthropology (whether philosophical or empirical) as an independent discipline; on the other hand, however, to de-metaphysicalize the metaphysical question of beings, by reframing it as the more fundamental question of the meaning of being as such.¹⁹ Ultimately,

“genitive” status of both being and Dasein (Marion, 1989: 107; 1997: 371).

¹⁸ *weltbürgerlich*. In his *Critique of Pure Reason*, Kant distinguishes between two concepts of philosophy: *Schulbegriff* (scholastic concept) and *Weltbegriff* (worldly or cosmopolitan concept). This latter concept is of particular interest to him because it centers on the relationship between human knowledge and the intrinsic ends of reason; therefore, the cognitive achievements of reason are viewed in relation to their belonging to a unified whole (A 838-9/ B 866-7). In his lectures on logic, he states: “The field of philosophy in this cosmopolitan (*weltbürgerlich*) sense can be brought to the following questions: 1. What can I know? 2. What should I do? 3. What may I hope? 4. What is man?”, and he immediately adds: “but all of these can be attributed to anthropology, for the first three questions return to the final question” (Kant, 1968: 27).

¹⁹ Heidegger believes that this general pre-Socratic question of “beings in general” is ambivalent, oscillating between the questions of “beings in totality” and “beings as such”; the inner development of ancient metaphysics from its beginning to Aristotle corresponds to the movement from that indeterminate generality to “the determinateness of these two directions of questioning” (GA 3: 222); both of these more determinate metaphysical questions, however, presuppose the more fundamental question of “the meaning of being as such” (*ibid.*: 224): “What does being mean, which is already understood in every

he intends to reveal the intrinsic correlation between the de-anthropologized question of man and the de-metaphysicalized question of being.

Without such a de-anthropologization, the question of human essence would be and almost always has been understood in terms of subjectivistic, egocentric demands of modern philosophy.²⁰ In the framework of Kant's *Critique of Pure Reason*, the final answer seems to be found where he introduces his theory of "original and synthetic unity of apperception" (B 131-2), the transcendental unity of "I think" as a representation that must accompany all the other representations (Kant, 1998: 178). In his phenomenological interpretation of Kant, Heidegger locates the origin of this accompanying representation (transcendental ego) which Kant regards as an act of the spontaneity of subject (*ibid.*), in the synthetic functions of the transcendental imagination, that fundamental unifying faculty from which both basic faculties of human cognition, understanding and sensibility, stem. It is in this unitary underlying faculty, therefore, that the innermost unity of subject must be rooted. Behind every act of human cognition lies, as its constitutive substratum, the spontaneity of a unitary subject. Heidegger thus construes Kant's *transcendental* doctrine of "the unity of apperception" as tantamount to a *metaphysical* doctrine of an underlying self-sufficient subject, culminating in the modern "metaphysics of subjectivity".²¹

To avoid such egocentric interpretation that tends to understand the question within the parameters of subjectivistic philosophies, as ultimately directed toward a self-sufficient, self-constituting ipseity, Heidegger takes three essential steps further:

First, he destructs subject form within the subject itself, demonstrating how the subjectivity of the human subject eventually reveals itself in something that goes beyond the subject itself—such as transcendence (GA 3: 206), auto-affection (*Selbstaffektion*) of time (GA 25: 151, 395), or even by adopting Helmuth Plessner's *terminus technicus*, "excentricity" (*exzentrität*) (GA 3: 291).²² He thus reveals the abyssal nature of subject in its in-

question?" (*ibid.*: 223)

²⁰ To see why this approach to Kant's anthropological question is not philosophically tenable, especially for Heidegger's critique of metaphysics of subjectivity through a radical subversion of subjectivity as equal to equity and ipseity, see Courtine, 1990: 64 ff..

²¹ His interpretation, of course, is highly contentious. For example, Dieter Henrich (1994) and David Carr (1999: 34 ff.) consider Heidegger's interpretation to be an illegitimate departure from the true meaning and intention of Kant's transcendental project. Carr claims that the transcendental character of Kant's critical philosophy demands a fundamental distinction between empirical and transcendental subjects, not as two different substantial selves having different metaphysical statuses, but as a double self-perspectivity, namely an irreducible duality in the possible perspectives for describing the relation between the subject and its world (*ibid.*: 114-116); Henrich, argues that in the framework of Kant transcendental philosophy, the unity that can be attributed to the mind—therefore, the attempt to reduce all the faculties to a single power of the soul as their common root—always remains a possibility without any objective ground, even though it has subjective necessity (Henrich, 1994: 26).

²² "[...] *der Mensch das Wesen ist, das transzendent, d. h. offen ist zum Seienden im Ganzen*

nermost essence, its fundamental groundlessness, its original finitude (e.g., GA 3: 218 ff.), and the original, transcendental neediness of its finite essence (*ibid.*: 75, 236).

Second, he reorients Kant's ultimate question corresponding to the basic problematic of his grand project "metaphysics of metaphysics" (*ibid.*: 271), i.e., "laying the ground of metaphysics in anthropology". What matters, therefore, is not simply to provide an answer (in the form of an anthropological system) for the question of man, but to ask how man must and can be questioned in the process of laying the foundation of metaphysics in general. "The questionability of questioning about human is the problematic that comes to light in the course of Kant's laying the foundation of metaphysics." (*ibid.*: 215)

Third, he does the same with the basic problem of metaphysics in order to bring to light the essential connection that exists between being as such and human finitude (*ibid.*: 221-2). When the question of being is posed not as the question of the being of beings, but rather as the question of being as such, then it leads to a more original question of *from whence* something like being as such is to be comprehended at all (*ibid.*: 224). The question of being thus is driven back to the question concerning the inner possibility and the essence of the understanding of being as such, which is a "decisive possibility of human Dasein" (*ibid.*: 225), or more precisely, "the finitude of Dasein in him" (*ibid.*: 229). Therefore, this question cannot be anthropological since man is only man on the grounds of the Dasein in him, which is more original than man. "All anthropology, even Philosophical Anthropology, has already assumed that man is man" (*ibid.*: 229-30).

In these three steps Heidegger accomplishes a radical de-anthropologization of Kant's ultimate question concerning human essence. To quote him verbatim:

"It demands a radical, renewed unveiling of the grounds for the possibility of metaphysics as natural disposition of human beings, i.e., a metaphysics of Dasein directed at the possibility of metaphysics as such, which must pose the question concerning the essence of human beings in a way which is prior to all philosophical anthropology and cultural philosophy." (*ibid.*: 273)

2.4. Metaphysics of Dasein

Thus, the two Kantian tasks—laying the ground of metaphysics and anthropological inquiry—are shown to be interwoven, forming the warp and weft of a single unified intellectual project, by demonstrating how their central questions—"What is the meaning of being as such?" and "What is man?"—are intrinsically interconnected; more precisely, how they derive

und zu sich selbst, daß der Mensch durch diesen exzentrischen Charakter zugleich auch hineingestellt wird in das Ganze des Seienden überhaupt — und daß nur so die Frage und die Idee einer philosophischen Anthropologie Sinn hat." (GA 3: 291)

their determination and ultimate orientation from one another. In the introduction to his final lecture course in Marburg, *The Metaphysical Foundations of Logic* (GA 26), Heidegger states with rare detail and clarity that the question of the foundation of philosophy (the Aristotelian question of *prima philosophia*) and the question concerning human essence are essentially the same questions: “The fundamental question of philosophy, the question about being (*die Frage nach dem Sein*), is in itself the question about man, properly understood (*die rechtverstandene Frage nach dem Menschen*)” (GA 26: 20) Also:

“The understanding of being is not merely one capability among others; it is the fundamental condition for the possibility of *Dasein* as such. Since it belongs to the essential constitution of man to understand being, the question about being [...] is a question, but indeed *the very question about man itself.*” (*ibid.*)

Now, based on this reciprocal relationship between the basic ontological and anthropological directions of questioning, Heidegger’s metaphysics of *Dasein* can be formulated in terms of a process that takes as its *terminus a quo* an ontological anthropology—an anthropology that is essentially ontological in its fundamental orientation—toward an anthropological ontology—an ontology which is essentially anthropological in its fundamental orientation—as its *terminus ad quem*.

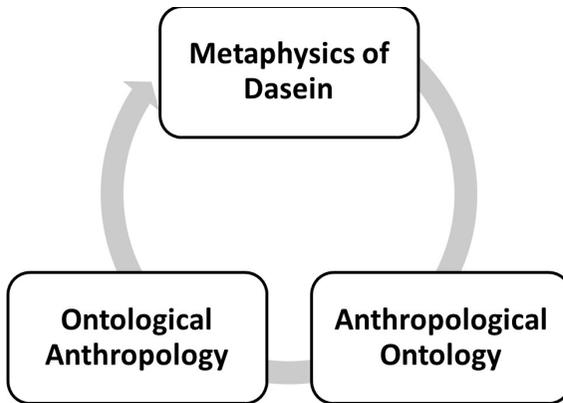


Figure 1. *Metaphysics of Dasein as a correlation between ontological anthropology and anthropological ontology*

What is prescribed at this level is to establish the metaphysics of *Dasein* explicitly and intentionally based on a correlation between ontological anthropology and anthropological ontology. This normative methodological formulation, however, relies on an insight into the nature of any ontological and anthropological investigations; every ontological theory is constructed inevitably under the implicit influence of certain basic anthropological theories and concepts; that is, in every ontological interpretation of the being

of beings, a prior understanding of specific anthropological presuppositions is implied, and vice versa. Of course, this is a general claim and is not limited to the fundamental ontology or the metaphysics of Dasein (particularly, Heidegger's reading of modern philosophy as the "metaphysics of subjectivity" reflects this meaning).

To put it more precisely, we can formulate this reciprocal influence at three actually intertwined, yet analytically distinguishable levels:²³

- **Semantic correlation:** which indicates the often-implicit semantic determination of the basic terms and concepts of one domain through presuppositions related to another domain. Anthropological fundamental concepts derive their meaning partly from implicit ontological presuppositions and theories. Similarly, ontological fundamental concepts derive their meaning partly from implicit anthropological presuppositions and theories.
- **Hermeneutic correlation:** which indicates that the phenomena of one domain are interpreted in light of the pre-understandings from another domain. In the interpretation of anthropological phenomena, ontological pre-understandings have a direct influence, and vice versa.
- **Transcendental correlation:** which indicates that the general understandings related to one domain function as conditions for the possibility of encountering phenomena from another domain. Within the framework of a particular ontological understanding, the possibility of encountering certain anthropological phenomena arises, while others do not come into contact at all. The reverse is also true: within the framework of a particular anthropological understanding, the encounter with certain ontological phenomena becomes possible, while others remain outside the realm of contact.

Through his reading of the history of philosophy under the rubric of "destruction of the history of ontology" (GA 2: 27), but particularly in his later reading of modern philosophy,²⁴ Heidegger has sought, among other things, to bring these latent levels of mutual influences more or less into view. From this perspective, modern philosophy is revealed to be, at its core, a "metaphysics of subjectivity", reflecting the correlation between an egocentric, subjectivistic anthropology and Christian metaphysical-theological ontology in its fundamental characteristics—reification, metaphysical

²³ The following distinction is the author's own and does not originate from Heidegger.

²⁴ *Destruktion* in Heidegger's terminology is used not in the negative meaning of the "shaking off the ontological tradition", but in the sense of revealing its positive possibilities (GA 2: 30-1). As David Carr suggests Heidegger's "destruction" project in *Being and Time* is not entirely consistent with his later focus on the history of philosophy, as the former presupposes a distinction between doing ontology and critically reading its history, making the latter ancillary to the former, while this distinction vanishes in his late works (Carr, 1999: 11-12).

anthropomorphism, and the anthropo-onto-theology (Heidegger, GA 41: 111-112). Having elucidated this anthropological and metaphysical correlation, which often remains concealed and obscure, he incorporates it into his fundamental ontology and metaphysics of Dasein as a key methodological principle, which demands that the anthropological and the ontological questions are to be formulated in correlation to one another and derive their initial orientations and final determinations from each other. Without this explicit correlation, which manifests itself in the formulation and orientation of fundamental questions, neither fundamental ontology nor metaphysics of Dasein would take shape at all.

Before proceeding to the next section, and in order to clarify any potential ambiguity or misunderstanding, it will be helpful to briefly recap the path we have taken thus far regarding the concept of correlation. We have examined the onto-anthropological correlation on three distinct levels: first, the *thematic* correlation, which refers to the intrinsic co-belonging of factual life (*Dasein*) and Being (*Sein*); second, the *interrogatory* correlation, which entails that the anthropological and ontological questions mutually determine one another; and third, the *disciplinary* correlation, which posits that philosophical anthropology and ontology, as distinct disciplines, must be grounded in relation to one another.

One might view these three as separate types or concepts of correlation, or alternatively, as three different levels of correlation—namely, in terms of concepts, questions, and disciplines. Another important question arises as to whether the term "correlation" is being used equivocally or univocally in this context, and whether there is an entailment relationship between these different correlations. Does one type of correlation necessarily lead to the others? While I do not intend to fully address these questions here, it is at least clear that the assertion that Heidegger's concept of correlation is a continuation of Husserl's can be defended with a considerable degree of justification—particularly at the level of the thematic correlation.

3. Correlation Model

By pursuing Heidegger's thought trajectory in his pre-turn periods, as roughly depicted above, it becomes evident that what constitutes the thematic core of his phenomenological investigations, as an extension of Husserl's one, is exactly an onto-anthropological correlation; by appealing to Sheehan's topological metaphor—"dynamic space of mediation" (Sheehan, 2019: 50)—it can be envisaged as a gestalt or configuration of onto-anthropological interconnections forming a unified whole irreducible to its individual moments, but contrariwise, it is these moments that are constituted in their mutual co-determination, namely their determinations are derived from the

correlational nexus in which they are embedded.²⁵ In this respect, the existential analysis of Dasein should not be considered merely equivalent to a philosophical—let alone empirical—anthropology as an independent discipline. As Heidegger explicitly states, it does not pose the question of human essence within the framework of anthropological problematization, which seeks to thematize human being exclusively *qua* human being, treating it as an essentially independent subject of investigation. His fundamental ontology, or metaphysics of Dasein, by contrast, interrogates the human in light of something more primordial than the human itself—something that constitutes the very basis of being human and which he refers to as “Dasein”. It provides, yet, a general constitutive background of framework for setting up a *genuine* philosophical anthropology, fully aware of the derivative character of its proper thematic field and thus its own derivative status.

Correlational anthropology is a prominent example of such a genuine anthropology. It posits a fundamental correlation as the constitutive underlying reality upon which the human being “supervenes”, subsequently thematizing the human being as a derivative of this foundational correlation. We observed that Husserl’s entire domain of pure consciousness is fully characterized by universal and a priori noetic-noematic correlations. Similarly, we can suggest that for Heidegger too, the entirety of the human realm is determined and characterized by anthropo-ontological correlations.

To provide a conceptual visualization, let us consider a geometric metaphor, known as stereographic projection. Imagine each anthropo-ontological correlation as geometrically representing a geodesic on the surface of a sphere structured around the fundamental correlation between *Sein* and *Dasein* envisioned as representing the main axis connecting the north and south poles of that sphere. The space produced by all these possible anthropo-ontological geodesics, therefore, can be imagined as the entire surface of that *Sein-Dasein* sphere. Now, imagine that we project the whole surface of the sphere onto a plane along the rays emanating from the sphere’s north pole (as shown in Figure 2). In this case, every point on the sphere’s surface

²⁵ This movement from a fundamental correlation as a seemingly simple, isolated reciprocal relationship, to a dynamic space of mediation as a field of tension, is less a gap in reasoning and more a matter of articulation. While Husserl’s phenomenological correlation primarily focuses on the *mind-world* relation, my intention is to suggest that this correlation can be understood within a more complex framework—one that reflects a richer, co-founding nexus of correlations. Furthermore, given the discussion of *parthood* in this context, it is worth noting that early Heidegger’s conception of parts and wholes can be traced back to Husserl’s *Third Logical Investigation*. This connection has been explored in recent scholarship, particularly regarding the mereological dimensions of *Mitsein* in *Being and Time*. For further insights, see Noam Cohen’s analysis of Heidegger’s mereology of *Mitsein* and Einar Øverengen’s examination of Husserl’s influence on Heidegger’s phenomenology of parts and wholes. See: Cohen, N. (2024). Being-there, being-with, and being-a-part: Heidegger’s mereology of *Mitsein* in *Being and Time*. *Inquiry*. Øverengen, E. (1996). The presence of Husserl’s theory of wholes and parts in Heidegger’s phenomenology. *Research in Phenomenology*, 26(1), 171–197.

(except for the north pole) corresponds to a point on the plane. Conversely, we can say that each point on the plane is a projected point of the sphere's surface. In this way, these two spaces (the sphere's surface and the projected plane) are, so to speak, *homeomorphic*; they have the same topological infrastructures, with different geometrical superstructures though. This geometric metaphor allows us to conceive of the entirety of the human dimension—encompassing culture, civilization, and more—as a projected image of the sphere of anthropo-ontological correlations. As the metaphor suggests, every anthropological determination reflects, at its core, a determination of that foundational *Sein-Dasein* correlation, without losing its correlational quality, nevertheless.

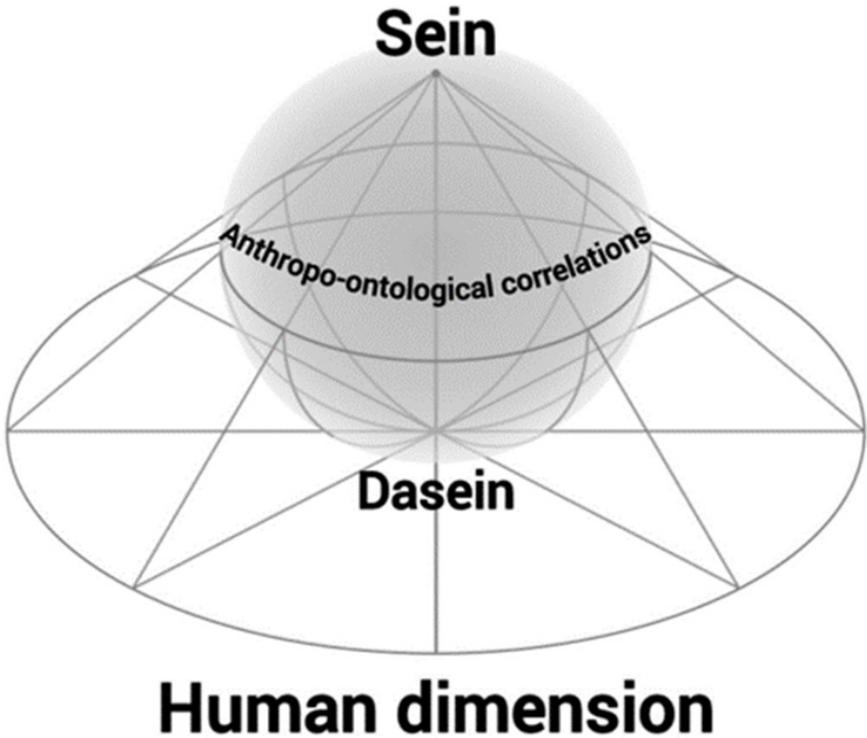


Figure 2. Human dimension as a projective image of the sphere of anthropo-ontological correlations via a stereographic projection²⁶

To conceptualize the human dimension—henceforth referred to as *anthropological space*—as homomorphic to the correlational onto-anthropological space, an alternative anthropological approach is required. This

²⁶ Howison, M. (Original creator), & CheChe (Derivative work). (n.d.). *Stereographic projection in 3D* [Modified 3D illustration]. Wikimedia Commons. https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Stereographic_projection_in_3D.png. Licensed under CC BY-SA 4.0.

approach demands a fundamentally different mode of conceptualization, along with a corresponding conceptual apparatus capable of reflecting its intrinsic correlations. It necessitates *correlational concepts* whose intension can effectively grasp and capture the inherent polar interactions present in any anthropological phenomenon.

3.1. Correlational concepts: intensional aspect

To clarify this further, we shall examine the correlation's formal and logical structure more closely. Correlation is usually understood as a reciprocal relation between two things whose variations are interdependent. More technically, it denotes a relation of co-variation between two variables, where changes in one variable are systematically associated with changes in another. But for our purposes here, it would be more appropriate to consider a correlation as a non-causal co-determination, which is much stronger than a mere co-variation. More formally, by correlation, we intend a binary relation R on a set of pairs (X, Y) that satisfies the following conditions:

- **Mutual influence:** Neither factor is solely responsible for the other; they influence each other in a bidirectional or systemic way.
- **Non-reducibility to causation:** The relationship cannot be reduced to a simple cause-effect structure.
- **Structural dependency:** The factors form a network or system in which their changes are correlated.

For the sake of clarity, let us reformulate a correlation as a set of pairs $\{g(Y), h(X)\}$, where $X = g(Y)$ and $Y = h(X)$. This formulation lucidly illustrates the structural components of correlation as a co-determination. Depending on which of these components becomes the focus of thematic attention—or, put differently, depending on our mode of thematization—a distinct type of research and conceptual apparatus is required. Using the notation $Corr(X, Y) = \{g(Y), h(X)\}$, we can identify three possible modes of consideration, each shaped by the aspect of the correlation emphasized under scrutiny. The thematizing gaze may concentrate on:

- i. ***Corr(X, Y) per se***, as a binary relation R , abstracted as an independent category; the category of correlation itself, in other words, is thematized as the subject of inquiry.
- ii. **X and Y as independent entities**, each abstracted in its isolation, without considering the correlation in which they are embedded.
- iii. **X as $g(Y)$ and Y as $h(X)$** ; it is X and Y being determined through their correlation to each other that is thematized.

Now, our question is: what kind of conceptualization is required by a correlative anthropology? To answer this, let us use a general distinction between two types of concepts.²⁷ If a concept can be predicated of a subject univocally (i.e., without equivocation), then one of two cases must hold:

Essential concept: *the concept is predicated of the subject in and of itself*, regardless of any other thing. This concept can be called “essential” or “quidditative”. For example, the concept ‘human’ is predicated of each individual human in and of itself, not because of its relation to something else. Similarly, the concept ‘line’ is true of every instance of a line. All essential, generic, specific, or individual concepts are of this kind. A determination that introduces such a concept, or more precisely, a determination that presents a thing through the lens of its essential quidditative concept, is called a “determination according to the essence” or simply an essential determination. Examples include defining geometrical space as a “three-dimensional continuum”, or human egoity as “*res cogitans*”.

Relational concept: *The concept is predicated of the subject because of a relation it has to something else*, not in and of itself. This concept is called relational. regardless of whether this relation is essential to the existence of the subject—as in the case of the concepts “accident” and “form”, which are predicated of their subjects because of their essential union with matter—or, is accidental and separable—as in the case of the concept “white”, which can be predicated of a human, but not essentially, but because of the accidental quality of whiteness—a determination that introduces a relational concept, or more precisely, a determination that presents a thing through the lens of a relational concept, is called a “determination according to a relation”, or simply a “relational determination”. Examples include definitions of accident, form, whiteness, and soul as “the first perfection of a natural organic body”.

To clarify the distinction, drawing a comparison between the Cartesian definition of human subjectivity or egoity as “a thinking thing” (*res cogitans*)²⁸ and the Aristotelian definition of the soul as “the first perfection of a natural organic body potentially alive”²⁹ would be particularly beneficial; The human soul can be considered from two perspectives: a) its intrinsic nature as an independent reality deprived of all the relations to external things including its own body, and b) its relation to its effects and actions, especially those actions it performs in the body, which are referred to as “governance” or “control”. If we consider the human soul intrinsically and independently of its relations, it is an instance of the essential concept of “substance”; “*res cogitans*” or “intellect” are terms posited to refer to this aspect of the human

²⁷ For the distinction I draw particularly on Obūdiyyat (2016: 77-80).

²⁸ For instance, in his *Second Meditation* (Cottingham, 1996: 18).

النفس هي الكمال الأول للجسم الطبيعي الآلي الحي بالقوة ²⁹

This is an Aristotelian definition (not by Aristotle himself) of the soul adopted and modified by Ibn Sīnā (Avicenna). See for example: (Ibn Sīnā, 1996: 290)

soul.³⁰ However, if we disregard this aspect and consider only its relation to something else, it is an instance of a relative concept, not a substance or intellect or the like. Clearly, the ‘something else’ here includes everything other than the human soul itself, such as its origin, its creator, its effects, and other things. However, in the study of human nature, we are primarily concerned with its effects and actions. In this study, the human soul is considered in relation to its effects and actions, and it is called ‘soul’ in this context, and it is this aspect that is investigated. Therefore, the term ‘soul’ has been coined for a relative concept, not an essential and non-relative one. Its denotation is not the soul itself, considered independently of its relations, but the soul in relation to its effects. More precisely, the meaning of soul is nothing other than “something having the relation of origin or governance”, where the intended meaning is origin for vital effects and governance of the body. In short, the denotation of soul is nothing other than “the origin of vital effects”, “the governor of the body”.

Concepts that apply to (i) and (ii) are *essential*, predicated to their subject *in* and *of itself*, regardless of any other thing. Contrary to traditional anthropology that attempts to provide a definition introducing human being from the perspective of an essential conceptual analysis, and thus needs concepts applicable to their extensions as they are in themselves based on their intrinsic essential properties, a correlational anthropology attempts to introduce human being from the perspective of its underlying essential correlation and thus requires concepts applicable to their extensions because of the correlation in which they essentially stand. This kind of concept can be thought as an extended form of *relational* concepts, capable of capturing the correlational structure, in its intension. In other words, correlational anthropology, especially compared to traditional anthropology, is defined by a radical shift of consideration from (i) to (iii); whenever it intends to inquire into *X* it requires to inquire into.

3.2. Correlational Form of Conceptualization

Returning to Sheehan’s metaphor, with some modification, the human dimension can still be envisaged as a bipolar field of tension between two opposing yet interdependent poles, whose interactions constitute the whole thematic field of anthropology as an *anthropological space*. In order to conceptualize this anthropological space, we need concepts capable of reflecting its intrinsic bipolarity in themselves; they should be able, so to speak, to function as *conceptual transitions* between two poles. More precisely, considering the form of conceptualization, any correlational concept must be able to function as a conceptual transition between two conceptual frameworks of reference (Figure 3).

³⁰ because according to the ancient philosophers, the human soul possesses intellectual abstraction, and a substance with such capability is called “intellect”.

To prevent any suspicion of arbitrary interpretation, I refer again to the abovementioned remark Husserl wrote in the margins of *Sein und Zeit*, where he implicitly touches on the very idea of transition or transposition (*Übertragung*). Husserl's remark is of course critical and obviously sarcastic in tone. One may even consider it to involve a fundamental misunderstanding about the principal purpose of Heidegger's *Daseinsanalytik*. Yet, the misunderstanding does not lie so much in the idea of transition itself as in its *locus*. The transition occurs not between constitutive phenomenology and anthropology, but between anthropology and ontology, indeed both as *phenomenologically reduced*. At a highly abstract level, one may conceive of such a conceptual transition as located in the horizon of a metaphysics of subjectivity, between an egological, subjectivistic anthropology and an anthropomorphic ontology. According to Heidegger's *Fundamentalontologie* or metaphysics of Dasein, this transition will be transposed into a phenomenological sphere within which the anthro-ontological correlation has already undergone a radical transformation through the filter of phenomenological reduction; The content of the anthro-ontological correlation can thus be understood in terms of human radical finitude as the condition of possibility for encountering being as intelligible and meaningful, as Sheehan puts it.

In any case, what truly matters here is not the content itself but rather the form of thought's movement or the mechanism of thinking. What kind of concepts are those, in whose intension, capable of capturing "something as correlated", in their form, however, functioning as a conceptual transition?

Suppose one is to study the topological structure of anthropological space as a bipolar field of tension. In that case, one's concepts must be able to register the structural correlations in their intensional content. Therefore, they must exhibit some degree of fluidity; they must be capable of being intensionally rendered as two distinct unipolar concepts and functioning itself as a transition from one to the other.

- i. Concomitant to each unipolar perspective one adopts, is a particular mode of thematization.
- ii. That particular mode of thematization involves a specific mode of conceptualization, requiring their own types of concepts.
- iii. That specific mode of conceptualization together with its own bunch of concepts, entails a conceptual framework of reference.
- iv. a correlational concept functions as a conceptual transition between these two conceptual frameworks.

Based on these steps, one can depict the inner structure of such conceptual transitions according to their form as follows:

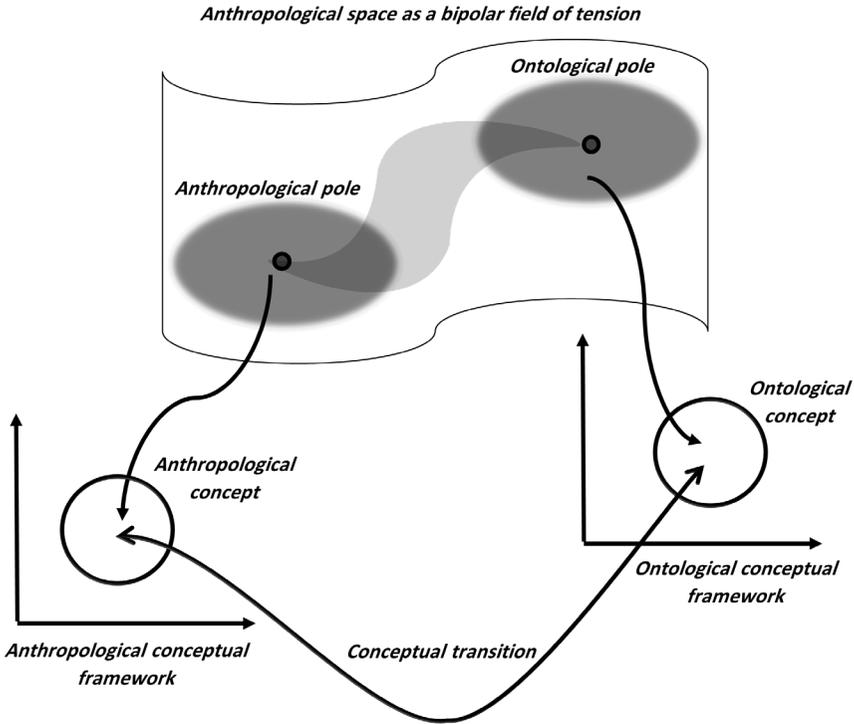


Figure 3. The structure of correlation concept

The whole field can be conceptualized from each polar viewpoint; each pole can be abstracted as a separate and independent perspective entailing its own specific conceptual coordinate as a framework of reference, according to which anthropological phenomena can be characterized. For instance, from the human pole's viewpoint, one may adopt an entirely subjectivistic framework for conceptualizing anthropological phenomena. The so-called consciousness philosophies (*Bewusstseinsphilosophien*), specifically those philosophical approaches that take an egological conception of self-consciousness as their core concept and departure point, can be mentioned here as an obvious example of such abstraction. On the contrary, from the other pole's viewpoint, let it be "Being"—which according to traditional theological metaphysics may well be equated to "God"—or "world" or "nature", all the anthropological phenomena may be characterized within the parameters of a vast metaphysical or scientific cosmological background framework of reference. Both of these approaches analyze anthropological phenomena from an abstract point of view, from the perspective of a pole abstracted and isolated from that original (*ursprünglich*) bipolar field of tension, whose polar moments are "equiprimordial" (*gleichursprünglich*).

4. Conclusion

In terms of the basic distinction between the *whatness* of an anthropological fundamental determination and the *howness* (modality) of its determining, Matthias Wunsch characterizes Heidegger's anthropological approach as "interior model", meaning that Heidegger seeks to conceptualize human dimension from within human experience and without any reference to an external entity. Wunsch's characterization is certainly true, yet in a very general sense, without grasping the true anthropological substance of Heidegger's phenomenological approach to human phenomena.

Phenomenology, from the broadest perspective, focuses on the direct examination and description of phenomena as they are given, without presuppositions or theoretical interpretations. It demands to return "to the things themselves" (*zu den Sachen selbst*), according to Husserl, or "to let that which shows itself be seen from itself in the very way in which it shows itself from itself", according to Heidegger (GA 2: 46). Wunsch understands Heidegger's phenomenological approach within this general framework. However, what he overlooks is that phenomenology, at its core, is a "correlation research", as Sheehan puts it; in Husserl's case, it seeks to thematize "the universal a priori of correlation" underlying phenomena. In this article, I have attempted to demonstrate that the same holds true for Heidegger, and to situate his phenomenological approach to the realm of human phenomena within the context of his own onto-anthropological correlationism; From the hermeneutics of facticity (GA 63), to the fundamental ontology (GA 2)—centering around a throughgoing existential analysis of Dasein's ontological constitutions—and metaphysics of Dasein (GA 3)—based on laying the foundations of metaphysics in anthropology—the main phases of Heidegger's intellectual development can be depicted as a one continuous thematic trajectory: a continuing attempt to surmount the metaphysics of subjectivity and its essential concomitant anthropologism and anthropocentrism, by repeatedly thematizing, perhaps in its various facets and from different perspectives though, the onto-anthropological correlation between *Sein* (being) and *Da-sein* (being-there). It is in the light of this fundamental correlation that Heidegger's anthropological approach is to be characterized.

More specifically, when phenomenologically examining the human dimension—or what I have termed *anthropological space*—as a bipolar field of tension from within, one inevitably encounters its intrinsic correlationality. This is due to its structural homomorphism with the correlational onto-anthropological space in its topological configuration. Therefore, I suggested that it is more appropriate to refer to Heidegger's anthropological approach as a "*correlation model*" instead of "*interior model*". Correlational anthropology can be clearly distinguished from the more traditional "*addition model*", as well as from the other anthropological models identified by Wunsch—the *transformation* and *privation* models. This distinction, however, lies not only in its examination of human phenomena from within,

without recourse to comparisons with external entities, but also in its thematization of the entirety of the human dimension—or anthropological space—through the lens of its intrinsic *onto-anthropological correlation*. Yet, in this article, I have limited myself to presenting a general portrayal of what a correlational anthropology might entail, particularly in its formal structure.

In essence, Correlational anthropology takes the entirety of anthropological space as its core concept and departure point, seeking to thematize the bipolar field of tension as an integral whole, without any abstraction. Therefore, it necessitates a new mode of conceptualization and a different conceptual apparatus—one that employs *correlational concepts* capable of grasping and capturing in their intension the intrinsic polar interactions inherent in any anthropological phenomenon; according to their form of conceptualization, however, they should be able to function as *conceptual transitions* between the two conceptual frameworks of reference. Correlational concepts, therefore, must:

- *Intentionally*, reflect a correlation, a bipolar interaction.
- *Formally*, function as conceptual transitions between two polar conceptual frameworks.

References

- ARRIEN, S.-J. (2014). *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*. Presses Universitaires de France.
- BLUMENBERG, H. (2006). *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- CAMPBELL, S. M. (2012). *The early Heidegger's philosophy of life: facticity, being, and language*. Fordham University Press.
- CARR, D. (1999). *The paradox of subjectivity: The self in the transcendental tradition*. Oxford University Press.
- COTTINGHAM, J. (Ed.). (1996). *Cambridge texts in the history of philosophy: Descartes: Meditations on first philosophy: With selections from the objections and replies*. Cambridge University Press.
- COURTINE, J.-F. (1990). *Heidegger et la Phénoménologie*, Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- GRONDIN, J. (1987). *Le tournant dans la pensée de Martin Heidegger*. Presses Universitaires de France.
- GRONDIN, J. (1990). Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik: Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers. In D. Papenfuß & O. Pöggeler (Eds.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Bd. 2: Im Gespräch der Zeit* (pp. 163–178). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- GRONDIN, J. (1994). The ethical and Young Hegelian motives in Heidegger's hermeneutics of facticity. In T. Kisiel & J. van Buren (Eds.), *Reading Heidegger from the start: Essays in his earliest thought* (pp. 345–357). State University of New York Press.
- HEIDEGGER, M. (1977). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (GA 25)* (I. Görland, Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1988). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (GA 63)* (K. Bröcker-Oltmanns, Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1977). *Sein und Zeit (GA 2)* (F.-W. von Herrmann, Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1978). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (GA 26)* (K. Held, Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1979). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (GA 20)* (P. Jaeger, Ed.). Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1983). *Einführung in die Metaphysik (GA 40)* (P. Jaeger, Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1989). *Die Grundprobleme der Phänomenologie (GA 24)* (F.-W. von Herrmann, Ed.). Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1991). *Kant und das Problem der Metaphysik (GA 3)* (F.-W. von Herrmann, Ed.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, M. (1995). *Phänomenologie des religiösen Lebens (GA 60)* (M. Jung & T. Regehly, Eds.). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HENRICH, D. (1994). *The unity of reason: Essays on Kant's philosophy* (R. Velkley, Ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- HUSSERL, E. (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (K. Schuhmann, Ed.). The Hague: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, E. (1997). Marginal remarks in Martin Heidegger's *Being and Time*, pp. 263–422 (T. Sheehan, Trans.). In T. Sheehan & R. E. Palmer (Eds.), *Psychological and transcendental phenomenology and the confrontation with Heidegger (1927–1931)* (pp. 272–286). Springer.
- HUSSERL, E. (2012). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (E. Ströker, Ed.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- HUSSERL, E. (2014). *Ideas I* (D. Dahlstrom, Trans.). Hackett Publishing Company.
- IBN SĪNĀ. (1996). *Ishārāt and Altanbīhāt* (Vol. 3, commentary by Tūsī). Qom: Nashr Albalāgh.
- KANT, I. (1968). *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*. Herausgegeben von Gottlob Benjamin Jäsche, Akademie-Ausg. Bd. IX, de Gruyter, Berlin.
- KANT, I. (1998). *Kritik der reinen Vernunft: Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe* (J. Timmermann, Ed.). Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- MARION, J.-L. (1989). *Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Presses Universitaires de France.
- MARION, J.-L. (1997). *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Presses Universitaires de France.

- MEILLASSOUX, Q. (2008). *After finitude: An essay on the necessity of contingency* (R. Brassier, Trans.). Continuum.
- MONOD, J.-C. (2009). “L’interdit anthropologique” chez Husserl et Heidegger et sa transgression par Blumenberg. *Revue germanique internationale*, 10, 221–236. [Online publication]. <https://doi.org/10.4000/rgi.336>.
- MÜLLER, K. (2010). *Glauben Fragen Denken* (Vol. 3). Münster: Aschendorff.
- OBŪDIYYAT, A. R. (2016). *An Introduction to Mullā Sadrā’s Theosophical System, Vol 3: Anthropology* (in Persian). Tehran: SAMT.
- PÖGGELER, O. (1983). *Der Denkweg Martin Heideggers*. Germany: Neske.
- RENTSCH, T. (2003). *Heidegger und Wittgenstein: Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Klett-Cotta.
- SHEEHAN, T. (2005). Dasein. In H. L. Dreyfus & M. A. Wrathall (Eds.), *A companion to Heidegger* (pp. 193–213). Wiley-Blackwell.
- SHEEHAN, T. (2014). What, after all, was Heidegger about?. *Continental Philosophy Review* 47 (3-4): 249-274.
- SHEEHAN, T. (2015). *Making Sense of Heidegger: A Paradigm Shift*. New York: Rowman & Littlefield International.
- SHEEHAN, T. (2019). Heidegger never got beyond facticity. *Philosophical Investigations*, 13(28), 45–58. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2019.35725.2404>
- THANASSAS, P. (2004). From circular facticity to hermeneutic tidings: On Heidegger’s contribution to hermeneutics. *Journal of Philosophical Research*, 29, 47–71.
- TRAWNY, P. (2003). *Martin Heidegger*. Frankfurt am Main: Campus Verlag.
- WUNSCH, M. (2018). Vier Modelle des Menschseins. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 66(4). Berlin: Walter de Gruyter GmbH.

Betraying the Tradition: Dispositions of Thinking Through *Askesis* to Wonder

Traicionando la tradición: disposiciones del pensamiento a través de la *askesis* hacia el asombro

ARTO TAMMENOKSA
ANTTONI KOIVULEHTO
TUOMAS LAMMI
(Tampere University)

Abstract: We find ourselves thrown into the world, enveloped in a certain context. Our behavior is to a large extent conditioned by this context and the inherited ways of thinking. Playing off the double meaning of *traditio*, we present a betrayal of the tradition of philosophy and customary ways of thinking, by shining a light on the tuning of modern rationality and proposing a way to challenge the modern technological understanding of being. As Heidegger remarks on several occasions, the attunement of wonder gave birth to philosophy, but has since been lost. We propose a possible way of confronting this issue, after the mood of anxiety has made us aware of the insignificance that lurks behind our habitual practices. This paper aims to show how *askesis* can enable us to revitalize the wonder about being, which we have lost.

Key-words: anxiety, traditio, attunement, wonder, askesis

Resumen: Nos encontramos arrojados al mundo, envueltos en un cierto contexto. Nuestro comportamiento está en gran medida condicionado por este contexto y las formas de pensar heredadas. Jugando con el doble sentido de *traditio*, presentamos una traición a la tradición de la filosofía y las maneras habituales de pensar, al iluminar la situación de la racionalidad moderna y proponer una forma de desafiar la comprensión tecnológica moderna del ser. Como Heidegger señala en varias ocasiones, la disposición del asombro dio origen a la filosofía, pero desde entonces se ha perdido. Proponemos una posible manera de enfrentar este problema, después de que el temple de ánimo de la angustia nos ha hecho conscientes de la insignificancia que acecha detrás de nuestras prácticas habituales. Este trabajo tiene como objetivo mostrar cómo la *askesis* puede permitirnos revitalizar el asombro por el ser, que hemos perdido.

Palabras clave: angustia, traditio, temple de animo, asombro, askesis

1. *Traditio*, its Delivery, and its Betrayal

What speaks to us in the tradition of Western thinking is the being of beings. By being attentive — by listening — to this history, we are attuned to beings and attain a *cor-respondence* with being in a certain way (GA 11, p. 19–21). In this correspondence, Dasein *dwells*. And yet, even though Dasein always already dwells in this relation to being, the appeal of being only rarely reaches us: “only at times does it become an unfolding attitude specifically adopted by us” (GA 11, p. 20/75¹). When we are functioning in a customary sense, we are always already attuned in a certain manner, we are attuned by how we understand the being of beings. Consequently, in a technological age the manner in which we understand the being of beings is technological: beings are disclosed to us as a standing-reserve (GA 79; p. 28–29, p. 33–34; Kisiel 2021, p. 699–700), and our manner of philosophizing is attuned to respond to technological demands, to a challenging-forth.

We are delivered a tradition of philosophy — a metaphysics of what the world is and how we as human Dasein belong to the world. The tradition of philosophy is a delivering-over² of a customary way of thinking — one that has been on its way since antiquity (GA 79, p. 33–34). The delivered tradition is that of technological thinking (GA 66, p. 16–18) — in the double sense of *traditio*, that of an inherited thinking, and that of a betrayal (GA 11, p. 10–11). Technological thinking, with its all-encompassing will to take stock of and control everything, is a betrayal of both being and Dasein. The tradition we have inherited betrays being in the oblivion of being, by delivering us over to technology. We, on the other hand, betray the tradition by asking after being once again.

If we were to truly heed the appeal of philosophy faithful to being, a correspondence would ensue: a setting apart, a clearing, a placing-into-relation with what is. This would mark a *dis-position*³ — an *attuned* openness — that the early Greek thinkers already shared (GA 11, p. 22). For them, *wonder* (*thaumazein*) named not merely a moment at the beginning of philosophy, but the fundamental attunement that *carries* philosophizing itself (GA 11, p. 22). Yet as an impetus, it quickly receded (GA 11, p. 22): it gave way to the rational dialectic of the Platonic dialogues and to the Socratic pursuit of clear determination. Here we project and sketch out a whence of philosophy, and a whenceforth that is topical to our technological age. We do this in three steps, namely, through exploring the manner in which the modern world is attuned, an ascetic attunement, and an attunement of *thaumazein* as

¹ Unless otherwise indicated, references to Heidegger’s works cite the Gesamtausgabe (GA) edition by volume and page number. When using a direct quote, we follow available English translations. In these situations, the GA citation is followed by the corresponding page in the English translation listed in the references (e.g., GA 11, p. 26/97).

² *Überlieferung*.

³ Here we draw from Heidegger’s characterization of disposition as “set-apart, cleared, and thereby placed in relationship with what is” (GA 11, p. 21/77).

dwelling. These constitute an examination of the tradition of thought which we find delivered to us, a turning away from inherited tradition, and a futuring of the tradition.

2. Attunement of the Modern World

Many of us within academic circles are quite familiar with people who conceive of thinking and knowing as neutral processes. Indeed, a large chunk of academic philosophy today is conducted with a high degree of confidence in the objectivity and transparency of thought. The ideals of clarity and certainty can be traced all the way back to Descartes' thinking (GA 11, p. 23-24). This confidence in objectivity and certainty has been challenged on many fronts, somewhat recent examples including Jacques Derrida's deconstruction and Michel Foucault's genealogical analysis. Influencing both Derrida and Foucault greatly, Heidegger also provided a powerful challenge to the notions of objectivity and neutrality. Like the aforementioned figures, Heidegger too was deeply invested in how language and history shape our experience of the world. Indeed, he provided us with many tools that one can utilize in calling into question the prevailing faith in objectivity and certainty. Furthermore, as a phenomenologist, he was keenly aware of the role attunement or mood plays in shaping our experiences. In this section of the paper, we are going to examine how different moods shape how we encounter beings within the world.

It might be easy to think that we often operate without any kind of mood influencing our decisions. This, however, is a misguided notion, according to Heidegger. In his view, we are always in some kind of mood (GA 2, p. 179). Moods are a major building block of the intelligibility of our experiences as they are what enable us to direct ourselves towards beings in the world (GA 2, p. 182). Indeed, the world is always disclosed to us through a particular kind of mood, and the mood determines how and what beings show themselves to us. This is especially noticeable when we are in a bad mood. When we are already feeling irritable, things we more often than not would welcome, such as running into an acquaintance at the grocery store, may seem like a nuisance. The entire world appears in the light of the mood we are in. It may be tempting to think that we can simply compartmentalize our moods and operate without one. After all, are calculation and scientific thinking not free of the corrupting influence of moods? Following Heidegger (GA 11, p. 24-25), we argue that even the most rational and calculated thinking is affected by our moods. Comporting ourselves towards the world scientifically, our attunement is that of interpreting it as a collection of present-at-hand entities to be quantified and analyzed (GA 2, p. 184). Science, let alone philosophy, is not free of moods. In particular, the mood of confidence is one that Heidegger (GA 11, p. 24) identifies as the defining mood, or *arche*, of modern philosophy. He contrasts this to the time of the Greek, when philosophy was ruled by wonder (GA 11, p. 22).

Wonder will be discussed more extensively in section 4 but let us go through some preliminary remarks on the matter to get a better understanding of the contrast between the mood of the modern era and that of antiquity. The Greeks saw wonder as the origin of philosophy (GA 45, p. 155). The mood of wonder is not to be conflated with our everyday experiences of astonishment⁴ or amazement, which are essentially different from the experience we are after (GA 45, p. 165-166). The Greek thinkers were puzzled by the very nature of beings themselves. The question at the inception of Western thought, then, is “what is a being *as* a being?” (GA 66, p. 271/241). This is the question that fueled the inceptual fundamental attunement of wonder. However, subsequently this question was approached through attempts to explain the conditions for the representability of objects, which has led to a covering-over of the inceptual Greek experience of beings, Heidegger observes (GA 66, p. 272-273). Wonder is, then, overtaken by mundaneness and familiarity of beings, as they become habitual and usual (GA 66, p. 273).

In the basic sense of the word, wondrous refers to something that is exceptional, or out of the ordinary. Perhaps somewhat paradoxically, in the attunement of wonder, the most ordinary becomes the most exceptional (GA 45, p. 166). Here, Heidegger is, of course, talking about being. As the mood of wonder gets overpowered by familiarity, being falls into oblivion. Being is understood as beingness of things and is no longer seen as question-worthy. And this, in Heidegger’s view, is the situation we find ourselves in today. The prevalence of the mood of confidence, furthermore, is based on this same phenomenon. The being of beings is brushed aside with a shrug, as it is seen as the most usual and familiar. That is also a part of the reason why Heidegger is interested in things as they show up in our average everyday experiences. As Thomas Sheehan (2014) notes, “Heidegger’s phenomenological reduction is a matter of learning to stand thematically where we always already stand without noticing it.” In other words, being is the most usual, in that it is the basis of all meaningful experiences of reality. Therefore, one ought to examine things in their everyday modes of being, as they usually show up in experience.

In any case, let us put the question concerning the Greek experience of wonder aside for now, and focus on the prevailing moods of today’s world. The fundamental mood of contemporary thinking is hidden from us, Heidegger claims (GA 11, p. 24). This is a point where we may observe a shift in position between early and late Heidegger, considering the fact that he famously considered anxiety (*Angst*) to be a fundamental mood (GA 9, p. 111). We will forgo the possible exegetical questions regarding the Turn (*die Kehre*), as they fall outside the scope of the present paper. Instead, let us examine more closely the mood of anxiety, as characterized by early Heidegger. In *Being and Time* Heidegger writes: “For the most part the mood does not

⁴ *Thaumazein* is sometimes translated as astonishment. When we use the word “astonishment” later on, we specifically are referring to the fundamental mood of *thaumazein*, instead of the everyday meaning of the word.

turn towards the burdensome character of Dasein” (GA 2, p. 180/174). That is, during our everyday lives we generally are not consciously aware of the kind of being that we are. Most of our moods have the character of turning-away from the thrownness of Dasein. The mood of anxiety, however, brings us face to face with the altogether unsettling nature of human existence (GA 9, p. 111–112).

Despite their similarities, Heidegger is careful to differentiate anxiety from fear, which is also the root cause of the common anxiousness (GA 9, p. 111; GA 2, p. 245–246). By its nature, fear is directed at a particular being within the world. If we get to the root of our fear, we will come across a determinable entity that due to its threatening character causes us to flee from it. Although in colloquial language it may not be entirely unusual to use similar descriptions in reference to anxiety, this is not what Heidegger has in mind. What causes our anxiety is not any determinate being that we encounter within the world. Even if we try to point to the cause of our anxiety, we are unable to do so, because the source of our anxiety is our own being-in-the-world. Whereas our moods in normal day to day life make us turn towards the beings within the world, and away from the character of Dasein, in anxiety, those beings, and the particularities of ourselves, slip away from us into insignificance (GA 9, p. 111). In this space, we are left hovering with pure being-there. As the meaningfulness of beings escapes our grasp, we come face to face with the aforementioned “burdensome character of Dasein”. The anxiety that Heidegger is interested in, is a kind of oppressive stillness where, instead of fleeing, “a peculiar calm pervades it” (GA 9, p. 111/88). This is because in our everyday inauthentic existence, we “flee into the “at-home” of publicness, [...] we flee in the face of the uncanniness which lies in Dasein” (GA 2, p. 251/234). That is, in our everyday lives we are in a constant state of fleeing from the kind of being that we are. Despite our attempts to flee, the uncanniness (*Unheimlichkeit*) of Dasein, and the anxiety it brings are always boiling under the surface, waiting to pull the rug out from under us (GA 9, p. 118, GA 2, p. 252).

If we accept Heidegger’s diagnosis of the human condition, what kind of shape does this fleeing take? According to Heidegger, Dasein for the most part exists in the mode of inauthenticity, lost in the ‘they’ (*das Man*), and has fallen away from its authentic potentiality for being (GA 2, p. 233). The ‘they’ does not refer to any particular entity or person, instead, what Heidegger had in mind was more of a free-floating and impersonal construct (Mulhall, 2013, p. 68). When we are behaving in a particular way because that is just how one ought to behave, we are invoking the ‘they’. The ‘they’ relieves us from the burden of having to take it upon ourselves to make choices, because in our everyday lives we are all too happy to fall into the accustomed ways of operating in the world. Although this is the most common way we interact with the world, Heidegger argues that it is possible for us to bring ourselves back from the lostness in the ‘they’, and become authentic, even if it is only for a moment (GA 2, p. 356). Notably, the mood of

anxiety can function as the catalyst for such moments. As Elizabeth Ewing (1995) aptly points out, anxiety annihilates “Dasein’s unexamined identification with the ‘they’”. In anxiety, we are faced with the insignificance of the accustomed ways of behaving, and with the possibility of choosing our ownmost potentiality.

Where can we go from here? Our claim is that once anxiety has given us a glimpse of the groundlessness and the insignificance of our habitual mode of being, we are faced with an opportunity of making a choice, in that we no longer function in passively repeating everydayness, acting like one — *das Man* — ought to act. It enables us to act differently, should we choose to do so. Furthermore, it gives us the possibility of seeking a dis-position, through which we can rediscover the fundamental attunement of wonder by dis-placing ourselves from our habitual mode of operating in the world. One such dis-position, we argue, can be accomplished through *askesis*.

3. Withdrawing-practising *askesis, ethos anthropoi daimon*

The way in which we find ourselves inhabited⁵ into our world is such that we enact technological thinking (GA 66, p. 33–35). We find ourselves with purposes, with projects, with identities, so that we may place ourselves into a picture of the world, in a position within the world. This, however, is always already a betrayal of what, how, and where we are, a tearing of Dasein from a *here*, a presence to a *re-presence* and placing Dasein as *man in a world-picture* (GA 5, p. 89–91). However imprecise or machinated this tearing of Dasein from the world into a world-picture is, it is in a banal sense ethical, as it is always already a cultivated *ethos* of inhabiting — a habitual manner of dwelling.

The habitual technological mode of thinking functions, and as long as it functions well, it conceals from us our fundamental anxiety. Anxiety is the clue that leads us into rethinking how our everydayness happens in its presence. It liberates us to freely examine our *ethos* and thus to deliberate on a choice. Without further elaboration it would be presumptuous to call any choice one between what is good and what is not. However, Heidegger’s analysis of the Greek *agathon* may lead us to more fruitful tracks. *Agathon* means “good” in the sense that “it is done” or “it is decided”, and not in the moral conservative sense of “a good man, i.e. respectable, but without insight and power” (GA 34, p. 107/77). A decision is truly a decision only in the case where another decision could be made. *Askesis* as a withdrawing from the everydayness of tradition is a *dis-position* towards everydayness — what Heidegger would call a cleared, set-apart relation to tradition (GA

⁵ Inhabited, in that we do not simply passively inhabit, nor is the manner of inhabiting entirely up to us. There is a sway in which inhabitation happens, that inhabitates us.

11, 21). Continuing on the track of inherited tradition without a *dis-position* to and from it, without sober deliberation, cannot be a decision. Being at-home within a tradition, in its everydayness, is simply passively inhabiting it, whereas in a *dis-position* from a tradition, one *cor-res-ponds* to it, thinks along and from that tradition.

An attempt at serious deliberation of tradition was made by Heidegger throughout his writings and lectures — the first being the everydayness in the modus of *das Man*, the second being the shock (*Erschrecke*) of one's following of the first beginning of thinking (GA 2, p. 233; GA 65, p. 15). The first beginning of thinking, and therefore of philosophy, is what we are inhabitated into, we inhabit and dwell within our customary manner of thought. This is the fundamental-ontological *ethos* of the habitual, and in this inhabitedness it is also a destiny — the more customary reading, which Heidegger opposes (GA 9, p. 354–355; Sloterdijk 2013, p. 161–162), of Heraclitus' fragment 119 *ethos anthropoi daimon*, “one's habit is one's destiny”⁶. The recoil from the shock (GA 65, p. 15) and disgust (in Sloterdijk 2013, p. 234–235), the differentiation from the destined quality of our first thinking — the inherited, everyday life — is a different *ethos*: a different habit of inhabiting the world. Withdrawing from one's inherited inhabitedness is what we may call *askesis*, both a withdrawing and a practice — a practice of ethics.

Askesis in its origin means practice or training, which in the form of ancient Greek *akademia* was enacted away from the *polis* — from *koinon*, common life — simply due to the logistics of establishing an institution outside the city being logistically more viable than within one (Sloterdijk 2013; p. 139, p. 147⁷). While Plato's *Akademia* was ascetically built outside of the commonality of the Greek *polis*, academic philosophy today may very well be simply an ornament of “culture” or “cultural industry” (GA 66, p. 50–52), a “philosophical erudition” that at best serves those in the seats of power. The “culture” which may utilise or discard philosophy as an ornament of erudition is the *koinon* — what is constantly available and understandable for all (GA 65, p. 107–108; GA 66, p. 194–195) — from which philosophy as *askesis* and the thinker as an ascetic withdraws, from being a *sub-iectum* of “culture” to being one who lives philosophy. This withdrawing is not a total negation of something, nor a movement from a place of immanence to a place of transcendence, but a sober deliberation of the habitual and common life — everydayness, *koinon*. The decision of philosophy is a commitment

⁶ Heidegger (GA 9) quotes this as “a man's character is his daimon”, whereas Sloterdijk (2013, p. 161–162) quotes the customary translation as “man's character is his fate”.

⁷ Sloterdijk brings the Greek *askesis* and the Latin *ascensio* together with an etymologically suspect move. As far as we can tell, Sloterdijk is fully aware of *askesis* and *ascensio* being of different roots, and actively chooses to bring them together regardless. Due to the etymological stretch, we here address only the connotations of *practice* and *withdrawing* while leaving the connotation of *ascension* aside.

to live philosophy and follow through with its consequences. In the case that it runs against the current of the habitual and common, so much worse for the habitual and common!

While the moment of differentiation is indicated in shock (GA 65, p. 15), shock is not an attunement in which *askesis* dwells. The grounding attunement of *askesis* is that of discontent. Discontent is the attunement that grounds freedom and all its possibilities: holding out the non-acceptance of that which is, in the way that it customarily is, opens up the breadth of being-otherwise, that of withdrawing from what is the everydayness of habit. The withdrawing-practising of *askesis* is a holding-oneself-out-into-nothing — an active effort of leaving one's habitual mode of being rest, and to be mindful of the wonder that there is *anything* instead of nothing; and of the possibility that there could be anything, anything else. In such an attunement of withdrawing-practise one retreats from the in-habituatedness in culture, into a cultivating, mindful manner of being — practicing *askesis* as *transformative repetition*, instead of passive repeatedness, that transforms the *here* (*Da*) of being-here (*Da-sein*). The form that one's life takes is always the manner in which one inhabits, and the decision to be shaped by culture or taking an active part in cultivation is the event in which *agathon* is decided. One's habit is their destiny, and in customary habits one is destined to dwell; however, the here of one's everyday abode contains what belongs to one in one's essence (GA 9, p. 354–355) – the meaningfulness of being-otherwise, an uncanny dis-position to inherited tradition, and thus the decision on fundamental-ontological *ethos*.

4. Dwelling in Wonder

As previously noted, in the time of the Greeks, philosophy starts with a specific mood or attunement. Being appears for the Greeks as an astonishment. Astonishment, or wonder, is the attunement "within which the Greek philosophers were granted the correspondence to the Being of being" (GA 11, p. 23/85). This wonder is not a mere psychological state, like feeling awe, but a profound upheaval in an understanding of being: all that was once assumed and seamlessly integrated into a network of references is suddenly transformed into something question-worthy, asking: what does it mean that beings are manifest at all? As an *arche* of philosophy, an *arche* of thinking, astonishment is the risky *pathos* of philosophizing itself (GA 11, p. 23). In this attunement there lies a wonder towards the fact that there is something rather than nothing, that beings are united in being (GA 11, p. 14). Wonder draws attention and bursts the bubble of immediate presence or the on-going activity and, for a moment, we are being transported to somewhere where we normally are not. Or, perhaps, in wonder we come to be there where we always already were, but in an astonished mood, come to know it originally, or each time anew.

This "knowing" resists reduction to "knowledge", refusing to become mere "objectification" or "representation". It is a way of being attuned to what is, beyond conceptual grasp or intellectual categorization. Despite the pastoral undertones, the "familiarity" and "belongingness" here in question do not point to a closed harmony, but rather to the condition of human existence and situatedness. Being is concrete; one has to be "there" if one is to understand being in any manner. However, we have not chosen to be here, but rather we have been "thrown" into the world (GA 2, §38), in the midst of beings. Recognizing this contingency, that nevertheless is taking place, stirs astonishment and wonder. We don't need to go anywhere, because we are already here, where everything takes place. We *understand* our existence here — it does not feel "difficult" or "perplexing" to simply be, as being takes place as this "moving through". In this sense, it is familiar, the nearest, to us. Further, we *belong* here because this is where we must be, if we are to exist at all.

This kind of wonderful attunement of being "already here", does not mean that we would have nothing to do: that we should not try to gather knowledge about the world or that we should not try to change the world for the better. As the poet T.S. Eliot (1986, p. 48) remarked, "we shall not cease from exploration, and the end of all our exploring will be to arrive where we started and know the place for the first time". We are always already in a world, but because of our "fallenness" (GA 2, §38), we "skip over" this recognition of being-there and concern ourselves mainly with beings, whether in the theoretical mode of the "present-at-hand" or through a practical engagement with beings "ready-to-hand". So, in our everyday life — as well as in our interpretation of the history of philosophy, of the history of metaphysics — we need to travel through this fallenness into beings back to being itself. We need to ex-perience (*Er-fahren*), that is, to "carry" or "venture through" the world but all that in order "to arrive where we started and know the place for the first time". As being-there, although we "do remain always and everywhere in correspondence to the Being of being, we, nevertheless, rarely pay attention to the appeal of Being" (GA 11, p. 20-21/73-75). We dwell in being, but only on rare occasions it "becomes an unfolding attitude specifically adopted by us" (GA 11, p. 20-21/73-75). One could say that only after this ex-perience of going through the unfolding of being, can we truly come to know the place (*Da*) of being.

What then stirs this wonder? How does being become specifically adopted by us? This happens through fundamental moods such as anxiety or boredom, engaging in askesis, but also in the "shock" of confronting the work of an artwork. "Work" here denotes that the artwork does something, it happens as an event that institutes wonder, that initiates thinking. This happening, taking place, is what we have to experience. In *The Origin of the Work of Art* essay, Heidegger speaks about the "thrust" (*Stoß*) (GA 5, p. 53–54) engendered by the experience of the work of art: that the very fact of the artwork's being-there rather than not gives rise to a certain thrust or a shock. Just as our plain being-in-the-world gives rise to an existential

experience of anxiety — an experience of *not* belonging to where we belong —, a confrontation with an artwork is an experience of suspension of the familiar and the wonder towards the fact that the world is there to begin with. In this sense, the work of the artwork is that of disorientation: the artwork keeps us alert and mindful, while it reveals that the artwork's being-there does not dissolve in usability, but always speaks to us anew. With this, it stirs wonder, and in its disorienting demands us to reorient and readjust, that is, mindfully pay heed to the presencing of being. As with the mood of anxiety or engaging in *askesis*, the encounter with an artwork holds the possibility of transformation — an opening into a wondrous disposition that casts us back into the world, where we might begin to dwell in a new way.

Through these kinds of experiences we can start to "re-member, to reflect, to re-collect" (*An-denken*) (GA 4, p. 83/108) being: a reciprocal process of greeting and being greeted, a correspondence, by the temporal unfolding of being. When being presents itself to us in thinking, we do not get an *answer* to the question, "Why is there something rather than nothing?"⁸. Here, we are not after a Cartesian certainty, the mood of modern philosophy of doubt and confidence, that has become the determining form of truth (GA 11, p. 24), but instead, we experience a *transformation* in our being — a happening that enables attention to shift from beings to being, from thoughts to thinking. This way we come to dwell in the vicinity of the Fourfold of earth, sky, mortals and divinities gathered in Things (GA 7, p. 182): in an appropriating event (*Ereignis*) of transformation into Da-sein, being-there, or more concretely, being-here, where everything takes place. The Fourfold is not itself a disposition, but it is the gathered world as it is disclosed in and through a certain disposition — gathering-together of the four, settled — if only temporarily — into a shared correspondence, that stays for-a-while (GA 7, p. 175).

The ontological difference between being and beings becomes present in the context of thinking when we think only about the actual contents of our thoughts (representation, "beings"), but we do not pay heed to thinking as a possibility (presentation, "being"). By reflecting on *what* I am thinking, I bypass thinking itself as an event — a process of questioning and opening — reducing it instead to the closure of an answer. But one could say that in the realm of the ontological difference, there is no need for an answer — not, at least, in the sense of a certain answer "once and for all" — because an appropriate question "suffices", is able to sustain wonder, and thus render authentic dwelling possible. Through dwelling, the correspondence "attuned to the voice of the being of beings" (GA 11, p. 25/93) takes place. This correspondence requires an openness, a clearing (*Lichtung*) — the space that separates us from things while allowing us to experience their closeness — that is the fundamental ground of our ability to name, to wonder, to question, and to imagine. In attunement of wonder and astonishment, what we mainly

⁸ Heidegger deals with this "why-question" extensively in *Introduction to Metaphysics* (see GA 40, p. 3)

confront, is the *excess* of being — the fact that, "being-ness appears in many guises" and "is revealed in many ways" (GA 11, p. 26/97).

5. Futuring the tradition

Our being is fundamentally conditioned by different dispositions. Dasein is always finding itself disposed, in an attuned *Befindlichkeit*. A wondering person is one *moved* by wonder — that is, displaced by this disposition (GA45, p. 169/146). Crucially, it is not that we are the ones "having" or "attaining" a disposition; rather, it is the disposition that transports us into this or that basic relation to beings as such. Heidegger is describing a fundamental *need* or distress that underlies genuine, primordial questioning — the kind that opens the path toward the question of being. This kind of primordial thinking can "affectively compel us only within an essential disposition" (GA45, p. 155/134). When Heidegger speaks of the "inner multiplicity" of a disposition (GA45, p. 157/136) — such as *thaumazein* (wonder) — he is pointing to the idea that even a single *Grundstimmung* (fundamental attunement or mood) is not one-dimensional. Instead, it is a field — a textured, dynamic space of possibility.

Thus, *askesis* as an example of a disposition that displaces Dasein into a particular comportment towards the world is a response, a correspondence, towards this need of thinking. *Askesis* displaces Dasein into a "between" of the usual and unusual (GA45, p. 167-168/145), but by this displacement, "man does not simply pass unchanged from a previous place to a new one, as if man were a thing that can be shifted from one place to another" (GA45, p. 160/139). In *askesis*, then, Dasein is not being moved into a another world or transcending *above* this one; rather, through a particular displacement and a disposition, man is transcending *toward* the world — placed "for the first time into the decision of the most decisive relations to beings and non-beings" (GA45, p. 160/139). In this "between" wonder dwells (GA45, p. 168/145). Wonder — understood "transitively" (GA45, p. 168/145) — does not just happen to us; it shifts our entire orientation. *Askesis*, as a force of transformation, touches upon how being discloses itself: it is a fundamental attunement that opens and sustains a particular mode of being-in-the-world, that is, *askesis* names a dwelling marked by a particular disposition, or attunement.

What is needed, then, is a retrieval of that original correspondence — a disposition no longer grounded in self-directed lived-experience (*Er-lebnis*) of the subject, but in the attuned undergoing, or venturing through, of experience (*Er-fahrung*) — where Dasein dwells and being becomes a questionable issue, that carries philosophical thinking. With this attunement of wonder, we would restrain ourselves (GA 11, p. 23), yet in doing so, we would remain held by what we *let* be. In this self-restraint, we might learn to see past ourselves, to step back into a *thaumazein* — a wondering disposition

once more. We would find ourselves returned to where we always already are — and have been, but having transformed in our withdrawal, only to return to a place transformed (Heraclitus 2003, §81).

While philosophy starts with wonder, the basic attunement of thinking in the “other beginning” — in futural philosophy (GA 45, p. 2) — “oscillates within dispositions” of restraint, shock and diffidence, out of which restraint is the “center for shock and diffidence” (GA 65, p. 14/14). In this sense, it is not a matter of going back to Greek wonder as if the transformation would come about in just starting to willfully wonder everything around us. Rather, in a restrained attunement we restrain from the all-pervasive challenge of calculative thinking, totalizing control and dominion, and attempt to cultivate a meditative reflection. In this way, we let beings be, but this restraint also allows us to keep ourselves open to “the meaning that lies concealed in the technological world: the openness to the mystery” (GA 16, p. 528–29/55–57).

The correspondence between human and being presents itself in language, but it is not a matter of merely taking up a Greek vocabulary, as we can neither return to this nature of language, nor simply adopt it (GA 11, p. 25), but to think what kind of relationship between language and poetic creation, would allow itself in our time. The recognition of the “secret kinship” (GA 11, p. 26/97) between these two, would point us towards a possibility of a building-dwelling-thinking (GA 7, p. 147-149), in which, even in our technological world, being would reveal itself as answering to reflective, mindful thinking — a dis-position from the one-dimensional calculative comportment.

Just as a house initiates its authentic being only after it is completed (when it gets dwelled in), philosophy today would not begin in wonder (à la Plato, Aristotle), but rather, its final goal would be wonder. This would come about through a fundamental attunement of restraint and releasement. A house is the outcome of dwelling, just as wonder is the outcome of thinking-philosophy. Futural philosophy — thinking — would be the enactment of wonder in dwelling. If science is the thinking of experience, philosophy would amount to an experience of thinking. In contrast to a subjective lived-experience (*Erlebnis*), an attitude consciously assumed by a subject in order to have or make experiences, this ex-perience (*Erfahrung*) of thinking as an affected venturing through, where being befalls us, where we would be exposed to “a thing, a person, or a god” (GA 12, p. 149/57) in a striking, wondrous, and transforming manner, would name the *arche* of a futural thinking to come.

References

- ELIOT, T. S. (1986). *Four Quartets*. Repr., Faber and Faber, New York, Harcourt, Brace and Company.
- EWING, E. (1995). "Authenticity in Heidegger: A response to Dreyfus." *Inquiry*, 38(4), pp. 469–487. <https://doi.org/10.1080/00201749508602401>
- HERACLITUS. (2003). *Fragments* (B. Haxton, Trans.). London: Penguin Books.
- KISIEL, T. (2021). *The Cambridge Heidegger Lexicon* (Wrathall, M.A. ed.). New York: Cambridge University Press.
- MULHALL, S. (2013). *The Routledge Guidebook to Heidegger's Being and Time*. Abingdon: Routledge.
- SHEEHAN, T. (2014). "What, after all, was Heidegger About?." *Continental Philosophy Review*. 47 (3-4):249-274. <https://doi.org/10.1007/s11007-014-9302-4>
- SLOTERDIJK, P. (2013). *You must change your life: On Anthropotechnics*. Cambridge: Polity.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, *Sein und Zeit*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1977. Translated as: *Being and Time*, trans. Macquarrie and Robinson. New York: HarperCollins, 2008 [1962].
- HEIDEGGER, Martin, GA 4, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1981. Translated as: *Elucidations of Hölderlin's Poetry*, trans. Keith Hoeller. Amherst, NY: Humanity Books, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 5, *Holzwege*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, GA7, *Vorträge und Aufsätze*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1976. Translated as: *Pathmarks*, Ed. William McNeill. New York: Cambridge University Press, 1998.
- HEIDEGGER, Martin, GA 11, *Identität und Differenz*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 2006. 3–26, "Was ist das – die Philosophie?" (1955). Translated as: *What is Philosophy?* trans. Jean T. Wilde and William Kluback. London: Rowman & Littlefield, 2003; originally New York: Twayne, 1958.
- HEIDEGGER, Martin, GA 12, *Unterwegs zur Sprache*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1985. 149–204, "Das Wesen der Sprache" (1957–58). Translated as: "The Nature of Language," trans. Peter D. Hertz, in *On the Way to Language*. New York: Harper & Row, 1971. 57–108.
- HEIDEGGER, Martin, GA 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges, 1910–1976*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 2000. 517–29, "Gelassenheit (30. Oktober 1955)." Translated as: "Memorial Address," trans. John M. Anderson and E. Hans Freund, in *Discourse on Thinking*. New York: Harper & Row, 1966. 43–57.

- HEIDEGGER, Martin, GA 34, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, Ed. Hermann Mörchen, 1988. Translated as: *The Essence of truth: On Plato's cave allegory and Theatetus*, trans. Ted Sadler. London: Continuum, 2002.
- HEIDEGGER, Martin, GA 40, *Einführung in die Metaphysik*, Ed. Petra Jaeger. Frankfurt: Klostermann, 1983.
- HEIDEGGER, Martin, GA 45, *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1984. Translated as: *Basic Questions of Philosophy: Selected "Problems" of "Logic,"* trans. Richard Rojcewicz and Andre Schuwer. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- HEIDEGGER, Martin, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt: Klostermann, 1989. Translated as: *Contributions to Philosophy (of the Event)*, trans. Richard Rojcewicz and Daniela Vallega-Neu. Bloomington: Indiana University Press, 2012.
- HEIDEGGER, Martin, GA 66, *Besinnung*. Ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1997. Translated as: *Mindfulness*, trans. Parvis Emad and Thomas Kalary. London: Continuum, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, GA 79, *Bremer und Freiburger Vorträge*. Ed. Petra Jaeger, 1994.